Renaissance und Reformation

Sechs Vorträge

Von

D. **Paul Wernle**
Professor an der Universität Basel.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

CB
359
.W46
1912

3.29.12

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

CB 359 .W46 1912
Wernle, Paul, 1872-1939.
Renaissance und reformation

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 29 1912
THEOLOGICAL SEMINARY

Renaissance und Reformation

Sechs Vorträge

Von

D. **Paul Wernle**
Professor an der Universität Basel.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1912

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Dr. Hans Trog

als Gegengabe für die „Gespräche des Erasmus“ in alter herzlicher Dankbarkeit gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
1. Die Renaissance, was sie uns Neues gebracht hat	4
2. Von den Schranken der Renaissancekultur	47
3. Die Reformation, der Zusammenhang mit dem Alten	85
4. Das Neue der Reformation	102
5. Die neue protestantische Kultur	138

Vorwort.

Im folgenden übergebe ich auf ausdrücklichen Wunsch mehrerer Zuhörer die Vorlesungen dem Druck, die ich unter dem Titel: Die weltgeschichtliche Bedeutung der Renaissance und der Reformation, auf dem Züricher Ferienkurs für Mittelschullehrer vom 9. bis 14. Okt. gehalten habe. Das Manuskript ist für den mündlichen Vortrag an manchen Stellen verkürzt, für den Druck dagegen etwas erweitert worden. Ich möchte auch hier noch einmal den Veranstaltern und Leitern des Ferienkurses meinen Dank dafür aussprechen, daß sie mir Gelegenheit gaben, vor einem so interessierten, mit wachsender innerer Teilnahme folgenden Zuhörerkreis gerade über diesen Gegenstand zu reden, der mir wie kaum ein anderer am Herzen liegt. Daß ich selbst von der Arbeit für diese Vorlesung am meisten profitierte, indem ein solcher Vortragszyklus eine ganz andere Konzentration auf das Wesentliche und Entscheidende verlangt als unsere üblichen großen kirchengeschichtlichen Vorlesungen, brauche ich wohl kaum hinzuzufügen.

Hier möchte ich nur noch bitten, auch bei der Lektüre die Eingangsworte ganz ernst zu nehmen. Man erwarte nichts Vollständiges von sechs Vorträgen, von denen je drei auf eine große weltgeschichtliche Bewegung fielen. Mir selbst ist es erwünscht, wenn andere anderes ergänzen und in den

Vordergrund rücken. Es kostete mich nicht wenig Entsagung, die Personen der Reformatoren so in den Hintergrund zu stellen, wie es diese Vorträge tun. Aber ich tat es in der Gewißheit, damit gerade ihnen selbst zu entsprechen. Ihnen war es jedenfalls um die Sache, um die Wahrheit ihrer Sache zu tun. Der Reformationshistoriker, der Personenkult treibt und an der Sache vorbeigeht, müßte ein schlechter Protestant sein. Umgekehrt wird den großen Personen am gerechtesten, wer sich in ihre Sache vertieft. Dazu möchten diese Vorträge auch im Druck für Renaissance wie Reformation beitragen helfen.

Basel, November 1911.

Paul Wernle.

Es ist mir ein Thema gestellt worden von einer Größe des Stoffs und einer innern Kompliziertheit und Fülle der Probleme, daß es nicht möglich sein wird, in 6 Stunden irgend etwas Erschöpfendes darüber zu sagen. Auf eine zusammenhängende Darstellung muß von vornherein verzichtet werden, es kann nur die Aufgabe sein, die Hauptmerkmale der beiden Phänomene Renaissance und Reformation scharf herauszuarbeiten und ihr gegenseitiges Verhältnis zu beleuchten. Auch das kann wieder auf ganz verschiedene Weise geschehen, und jeder Forscher wird unwillkürlich die Probleme in den Vordergrund stellen, für die er selber am ehesten die offenen Augen hat. Wenn also ein Theologe über dieses Thema reden soll, so werden sich selbstverständlich in seiner Skizze die ethischen und religiösen Fragestellungen, die bei der Reformation ja durch die Sache selbst gegeben sind, in den Vordergrund drängen. Darüber, ob dadurch sein Geschichtsbild ungünstig beeinflußt wird, ob er die Tatsachen in fremde Beleuchtung rückt und die Akzente parteiisch verteilt, haben die Zuhörer selber zu urteilen. Eine andere Methode als die historische gibt es auch für den Historiker der theologischen Fakultät nicht, kann es nicht geben, bloß ein besonderes Interesse und ein besonderes Verständnis für die Erschei-

nungen des religiösen Lebens sollte von ihm erwartet werden dürfen.

Es gibt zwei gerade entgegengesetzte Auffassungen vom Verhältnis der Reformation zur Renaissancebewegung. Die eine Auffassung betont vor allem das Verwandte und Gemeinsame, die Emanzipationstendenz: los von der katholischen Superstition, der hierarchischen Zwangskultur und der Askese. Die Reformation würde dann auf dem religiösen Gebiet denselben Befreiungskampf durchkämpfen, den die Renaissance auf dem Gebiete der weltlichen Kultur eröffnet hat. Die andere Auffassung will umgekehrt in der Reformation das Haupthindernis erblicken, warum die Emanzipationsbewegung der Renaissance um 2 Jahrhunderte aufgehalten wurde. Wo die Reformation siegt, da entstehen überall geschlossene kirchliche Kulturen, die von der Renaissancebildung nur das aufnehmen, was zu ihrer Selbstbehauptung erforderlich ist, im übrigen aber sie aufhalten, eindämmen und zurückdrängen. Die Renaissance würde demnach den Fortschritt bedeuten und die Reformation eher die Reaktion, wobei nur daran zu erinnern ist, daß jedes solche Werturteil über Fortschritt oder Rückschritt sich nach dem Standort des Betrachters richtet und letztlich davon abhängig ist, ob in der ästhetisch-intellektuellen oder in der sittlichen Kultur das Ideal erblickt wird. Ich stelle diesen Gegensatz der Auffassungen voran, um die Aufmerksamkeit von Anfang an auf den Punkt zu lenken, der für unsre gegenwärtige Kultur und ihre innern Verwicklungen besonders bedeutsam ist.

Wir werden die 3 ersten Stunden ausschließlich der Renaissance widmen und an sie zuerst mit der Fragestellung

herantreten: was hat die Renaissance der Menschheit Neues gebracht? Wenn wir uns dies vergegenwärtigt haben, werden wir auch die Gegenfrage stellen: was hat sie uns nicht gebracht, und wo liegen ihre Schranken? Bei einer Bewegung, die den Fortschritt repräsentiert, scheint diese Reihenfolge am Platz. Umgekehrt werden wir bei der Reformation gerade mit dem Aufweis der Kontinuität mit dem Alten, mit Urchristentum und Mittelalter, einzusetzen haben, um von dieser Seite her ihre Eigenart gegenüber der Renaissance nicht zu verwischen. Dann werden wir mit der Frage einsetzen: was ist nun das Neue, und was spezifisch ist das Neue an der Reformation, welche zur Gründung der großen protestantischen Kirchen geführt hat, im Unterschied von andern reformatorischen Gruppen? Zuletzt treten wir an das Produkt der Reformation heran, die protestantische Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, um die Stärke des Alten wie des Neuen in ihr zu ermessen und zu verstehen, was für vergängliche, was für bleibende Werte uns die Reformation vermacht hat.

1. Die Renaissance, was sie uns Neues gebracht hat[1]).

Der französische Historiker Michelet läßt in seiner berühmten Darstellung der Renaissance das Mittelalter viermal sterben und somit die Renaissance viermal geboren werden: im 12. Jahrhundert bei der Entstehung der Laienpoesie und der Kritik Abälards, im 13. Jahrhundert bei Joachim von Floris, dem Propheten des ewigen Evangeliums, im 14. Jahrhundert mit Dantes göttlicher Komödie und endlich im 15. und 16. Jahrhundert mit dem Bücherdruck,

1) Für die Literatur der Renaissance, speziell der italienischen, behauptet Jakob Burckhardts Kultur der Renaissance, 1860 zum erstenmal erschienen, noch immer den vordersten Platz, ein Buch, das nie genug gelesen werden kann und bei jeder neuen Lektüre neue Seiten seines Reichtums enthüllen wird. Es ist aber klar, daß die Forschung des seitdem verflossenen halben Jahrhunderts manche Ergänzungen und Berichtigungen gebracht hat, und daß auch ein Jakob Burckhardt die Augen vor allem für das hatte, was seiner Geistesart gemäß war, während andere wieder anderes schärfer sehen. Zu den ergänzenden Werken zähle ich vor allem Gasparys Geschichte der italienischen Literatur, deren 2. Band hier besonders in Betracht kommt, und das prachtvolle Quattrocento des uns diesen Sommer leider entrissenen Philippe Monnier. Eine kurze feine Skizze des Milieus, aus dem sich die italienische Renaissancekunst erhebt, gibt Taine im 1. Band seiner Philosophie de l'art. Zum deutschen Humanismus hinüber führt L. Geigers Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, für Frankreich sei besonders auf G. Lansons Histoire de la littérature française, für England auf die Shakespearebiographie von Max Wolff hingewiesen. Eine wesentlich kritische Würdigung der Renaissancekultur und Kunst geben Thode in seinem Michelangelo und das Ende der Renaissance, Band 2 und C. Neumanns Rembrandtbiographie. Dies in Kürze die Auswahl der unermeßlichen Literatur, welcher ich selbst am meisten verdanke.

der Wiedergeburt des Altertums, der Entdeckung Amerikas und der Auffindung des neuen Weltsystems. Thode, der deutsche Kunsthistoriker, spricht von einer Entwicklung der Renaissancekunst von 1200 bis 1500 und leitet ihre Anfänge vom heiligen Franz und seiner Erweckung eines tieferen menschlich-religiösen Gefühls her. Jakob Burckhardt, der in der Regel vom Ausgang des 14. Jahrhunderts den Ausgangspunkt nimmt, bezeichnet doch Friedrich II. als den ersten modernen Menschen und zieht Dante als Zeugen der kräftigsten Renaissanceanschauung herbei. Diese Beispiele können uns darauf hinweisen, daß alle bestimmten Grenzsetzungen zwischen Mittelalter und Renaissance ein Element der Willkür enthalten, weil der Uebergang ein ganz allmählicher ist. Sie können sogar die ketzerische Frage hervorlocken, ob nicht diese Begriffsbestimmungen Renaissance und Mittelalter überhaupt Abstraktionen unserer Willkür sind, für uns bequeme Querteilungen der Geschichte, denen in der Sache nichts entspricht. Ist nicht das Mittelalter während des ganzen 15. und 16. Jahrhunderts in Italien außerordentlich lebendig, sobald wir weniger im Kreis der Gebildeten und mehr unter den Massen Umschau halten? Und hat es denn an Elementen der Kritik und Opposition, an Nachwirkungen der Antike und an Anfängen freien und objektiven Denkens zu irgend einer Zeit des sogenannten Mittelalters ganz gefehlt?

Vorsicht gegenüber den Schlagworten, den Verallgemeinerungen, den scharfen, plötzlichen Einschnitten ist nötig, mehr noch, Befreiung von der Auffassung des Mittelalters, welche zuerst einzelne Führer der Renaissance aufgebracht und später die Aufklärer verbreitet haben, als sei das „dunkle Mittelalter" samt und sonders eine Zeit der Finsternis, des Aberglaubens, der Denkunfähigkeit, der Weltflucht und Askese. Von alledem kann kein einziger Satz aufrecht gehalten werden. Das katho-

lische Mittelalter hat noch bis in die Epoche der Spätscholastik Denker hervorgebracht, die mit ihrem Scharfsinn den allerfeinsten Problemen der Psychologie und Erkenntnislehre nachgegangen sind, und denen auch nur nachzudenken unsere Durchschnittsbildung unfähig ist. Und dasselbe katholische Mittelalter hat auf den verschiedensten Gebieten Kulturarbeit geleistet und kennt eine Lebensfreudigkeit und Genußfähigkeit, auch eine Freudigkeit des künstlerischen Schaffens, wie sie nur den jungen kraftvollen Perioden eigen ist. Wir müssen jene alten Schlagworte begraben, wenn es uns um ein Verständnis der Sache zu tun ist. An die Sache kommen wir wohl am besten heran, wenn wir auf die grandiosen Ideen achten, aus denen das Mittelalter seine geistige Kraft gezogen hat, und um derentwillen es seinen Platz in der Weltgeschichte behauptet. Ich greife nur zwei von ihnen heraus. Das eine ist die Idee des irdischen Gottesstaats, einer einheitlich katholisch-kirchlichen Gesamtkultur, welche die ganze abendländisch christliche Welt mit Ueberspringung aller nationalen, sozialen und Bildungsunterschiede zu einer Einheit verbindet und innerhalb dieser Einheit das ganze menschliche Kulturleben, Staat, Wissenschaft und Kunst in den Dienst des Heiligen und Göttlichen stellt, sodaß von diesem Heiligen dem Natürlichen alle Segnungen und Legitimationen zufließen und es in der Unterordnung und dienenden Hingabe an das Heilige erst seine wahre Bestimmung erreicht. Will man sich heute die Größe dieser Kultureinheit des Gottesstaats klar machen, so hat man nur an zwei große moderne Imitationen zu erinnern, an das der katholischen Idee genau abgelauschte, nach ihrem Beispiel hierarchisch gegliederte System der positivistischen Kultur im Geist Auguste Comtes und an das große Zukunftsziel des modernen Sozialismus, der eine einheitliche Organisation der ganzen Menschheit im

Auge hat. Es ist eine riesige Idee von schöpferischer Kraft und von direkter Bedeutung für das Kulturleben. Das andere ist das katholische Lebensideal des Heiligen mit den bestimmten Zügen der vollendeten Reinheit und Weltfreiheit, der hingebenden Liebe und selbstverleugnenden Demut, das Ideal eines Menschen, der, von sich selbst absolut frei geworden, sich ausschließlich in den Dienst der Sache Gottes und der Brüder stellt, und eben weil er von der Welt für sich nichts verlangt, imstande ist, gewaltig auf die Welt zu wirken. Daß dieses Ideal im 19. Jahrhundert in der Schopenhauerschen Philosophie und bei Tolstoi eine solche Anziehungskraft für moderne Menschen gewann, läßt allein schon vermuten, daß wir es hier mit einem mehr als bloß mittelalterlichen Gedanken zu tun haben. Beides sind zwei der gewaltigsten Ideen, welche die Menschheit bewegt haben und noch bewegen, und ihnen fest ins Auge schauen, heißt erst dem Mittelalter den Respekt erzeigen, der ihm gebührt. Aber freilich haben diese beiden Ideen den gemeinsamen Fehler, daß sie mit ihrer überschwenglichen Idealität sich der Wirklichkeit zunächst rein gegensätzlich gegenüberstellen und den Widerspruch aller natürlichen Instinkte hervorrufen, daß sie deshalb, wenn sie eine Kultur- und Massenwirkung erzeugen wollen, auf Kompromisse, Trübungen und Entstellungen angewiesen sind, mit innerer Konsequenz dazu neigen, in krasseste Materialität und Gemeinheit umzuschlagen und das Heilige in sein Gegenteil zu verkehren bei voller Aufrechthaltung des Heiligentitels und seines Herrschaftsanspruchs. So ist es in der Tat diesen großen Ideen in der Geschichte des mittelalterlichen Katholizismus ergangen. Der Gottesstaat stellte sich als kirchliche Priesterherrschaft mit rein weltlichen und selbstischen Zielen und im Gebrauch aller weltlichen Zwangsmittel dar, und wo wir den Heiligen

zu finden meinten, grinst uns das Bild irgend eines geilen, faulen, schmutzigen Bettelmönchs an, der gleichwohl mit seiner Bußgewalt über Himmel und Hölle verfügt und die Gewissen zu leiten sich anmaßt. Die Befreiung der Menschheit oder doch eines Teils derselben von der Herrschaft dieser schlimm entarteten und veräußerlichten Ideen nennen wir eben die Renaissance.

Das eine epochemachende Ereignis, mit dem die neue Zeit beginnt, ist der Untergang der Idee des Gottesstaats, die Zerspaltung der einen katholischen Kultur in die selbständigen, mit einander rivalisierenden Nationalitäten, die im politischen kein anderes Ziel anerkennen als Selbstbehauptung und Machterweiterung. Nicht mehr die Rivalität von Papsttum und Kaisertum, sondern die Gegensätze der Franzosen, Deutschen, Engländer und ihr Kampf um den Besitz Italiens bestimmt die politische Geschichte. Es hat ja in der Reformationszeit nicht an Augenblicken gefehlt, wo der kirchliche Einheitsgedanke der civitas Dei über die nationale Zersplitterung zu triumphieren schien, wo Kaiser Karl, König Franz und der Papst sich unter einander das Versprechen gaben, die Ketzer auszurotten. Dennoch würde es keine Ausbreitung und Festsetzung der Reformation in Deutschland gegeben haben, wie wir sie kennen, wenn nicht der Kampf der Habsburgischen Dynastie mit den Valois und die Parteinahme des Papstes für Frankreich gegen den Kaiser ihr diese ungeheure Bewegungsfreiheit geschenkt hätten. Die ältere geschlossene mittelalterliche Gesamtkultur konnte der Häresien Herr werden, die in feindliche Nationen zerspaltene hatte die Kraft dazu nicht mehr. Und selbst von der Ketzerei abgesehen, lag in der Erstarkung der Nationen an sich schon die Mög-

lichkeit einer national-kirchlichen Emanzipation von Rom, der Anlaß zur Bildung starker der königlichen Gewalt unterstellter Landeskirchen, wie sie England und Frankreich im Lauf des 15. Jahrhunderts gewannen; jede katholische Nationalkirche aber steht hart an der Grenze des Schismas und bedarf, wie das Beispiel Englands zeigt, nur eines äußeren Anlasses zur definitiven Loslösung von Rom. Selbst für Italien, dessen politische Einigung durch die Existenz des Kirchenstaats, die Rivalität der Städte und die Einmischung des Auslands verhindert wurde, verloren während des 15. Jahrhunderts die großen internationalen Ideen Papsttum und Kaisertum allmählich jeden Kredit, wurde der Kaiser ein fremder transalpiner Fürst, der Papst ein italienischer Dynast, und begeisterte sich das patriotische Gefühl ausschließlich für die Macht und Größe der einzelnen Stadtstaaten. Die großen florentinischen Geschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts Machiavelli und Guicciardini kennen kein höheres Ziel als ihr Florenz, und wenn der eine von ihnen ein einiges Italien ersehnt, wird es vor allem Florenz die rechte Sicherheit und den rechten Glanz verleihen; im Kirchenstaat sieht er das Haupthindernis der Einigung Italiens und wünscht daher dessen Säkularisation. Hier ist von dem Traum einer einheitlichen Christenheit die letzte Spur verschwunden. Hand in Hand mit der politischen Erstarkung der Nationen geht dann das Erwachen eines selbständigen Geisteslebens auf allen Gebieten, vor allem in der Literatur. Die einheitlich christliche Kultur war zugleich lateinische Kultur mit der lateinischen Bibel, der lateinischen Messe und der lateinischen Theologie. Ihr treten jetzt in allen Ländern Nationalliteraturen in der Volkssprache zur Seite. Eine gewisse Internationalität

behauptet sich zwar lange Zeit auch hier, insofern als gemeinsame Erzählungsstoffe aus dem Altertum und aus der mittelalterlichen Sagenwelt in alle Länder wandern und auch die Formen der jeweilen fortgeschrittensten Dichtung sich allen Nationalliteraturen mitteilen. Dennoch kann Dante nur in Italien, Rabelais nur in Frankreich, Shakespeare nur in England gewachsen sein, und was jeder an Stoffen und Formen übernimmt, bedeutet wenig neben dem neuen national bestimmten Geist, den er seinem Werk einhaucht, und mit dem er selber an der Vertiefung der nationalen Eigenart arbeitet. Wie nun nationale Politik und volkstümliche Eigenart sich aus der kirchlichen Umklammerung befreien und eigene Wege gehen, genau so gilt es in steigendem Maß von der ganzen Kultur der neuen Epoche. Wenn die bildende Kunst am allerstärksten und längsten im Dienst der Kirche und der von ihr gestellten Aufgaben bleibt, so kommt das daher, daß sie diesen Dienst am wenigsten als Zwang empfindet und in der Verklärung des Heiligen ihre eigene höchste Idealisierung erstrebt; sie bringt dafür ihrerseits in das christlich Religiöse einen ausgesprochen weltlichen und heidnischen Zug hinein, etwas von der Lebensharmonie und Diesseitsverklärung der Antike. Auf den andern Gebieten ist die Wandlung noch deutlicher. Die Theologie hört in der Renaissancezeit auf, die Spitze des menschlichen Wissens darzustellen, die Moralphilosophie emanzipiert sich von ihr, Jurisprudenz, Medizin, Naturkunde gehen eigene, sehr untheologische Wege, da und dort kündigt sich, wenn auch spärlich und mehr poetisch als wissenschaftlich, eine selbständige Philosophie an, welche nicht am kirchlichen Dogma orientiert ist. Und ein Punkt, den wir nachher ausführlicher berühren werden: der Gelehrsamkeit zur Seite tritt als

Rivalin das, was wir heute Bildung nennen, Vertrautheit mit der Literatur des Altertums und mit der neu aufsteigenden nationalen Literatur; es ist einer der wichtigsten Faktoren des modernen Geisteslebens und wird im Lauf der Zeit geradezu das Surrogat der alten christlichen Religion. Endlich und nicht zuletzt hat die Auffindung neuer Seewege nach Indien und die Entdeckung des neuen Weltteils der europäischen Kultur neue Gebiete von staunenswerter Größe zum erstenmal erschlossen, die überhaupt nicht leicht oder höchstens ganz oberflächlich zu christianisieren waren, und hat durch die Entfaltung des Welthandels in einer vorher ungeahnten Größe und durch die Grundlegung des modernen Kapitalismus den menschlichen Geist überhaupt aufs stärkste vom Heiligen auf das Weltliche gelenkt. Genug, das Ideal des einheitlichen Gottesstaats, dem das ganze weltliche Kulturleben ein- und untergeordnet ist, verschwindet wie ein schöner Traum.

Wir pflegen freilich bei dem Namen Renaissance am wenigsten an diese Umwälzung zu denken, schon weil das Wort ganz andere Vorstellungen in uns erweckt und überdies auch deshalb, weil uns heute die Entfaltung der nationalen Eigenart und der selbständigen weltlichen Kultur so selbstverständlich ist. Dagegen wird jedermann der Untergang des mittelalterlichen Heiligenideals in dieser Periode deutlich im Bewußtsein sein. Es fällt nicht etwa bewußter prinzipieller Polemik zum Opfer, obschon auch diese nicht ganz ausgeblieben ist, noch weniger wird es durch ein anderes Ideal in der Theorie ersetzt, es verliert einfach seine Bedeutung für das Leben der neuen Menschheit. Vom Merkwürdigsten sind dabei jene Uebergangserscheinungen von Menschen, die von der christlichen Gewöhnung nicht loskommen, obschon sie ihr

offenkundig entwachsen sind. Dante, der Dichter und Mensch, empfindet die tiefste Sympathie mit der liebenden Francesca und erstellt ihr das herrlichste Gedächtnismal, das sich denken läßt, aber der Christ in ihm verurteilt sie in den 2. Kreis der Hölle [1]). Petrarca, der erste berühmte Individualist und Egoist der modernen Zeit, ein Mensch, der in allem, was er denkt, schreibt und schafft, sich nur um sich selber dreht, sich selber genießt, trägt zugleich in der Person des heiligen Augustin den Richter in sich selbst, der sein ganzes eitles, weltliches Streben verurteilt, und eine ganze Schrift gilt der Aussprache dieses inneren Widerspruchs des christlichen Gewissens mit seinem natürlichen Selbst [2]). Boccaccio, der in seinem Decameron trotz ein paar Konzessionen an den kirchlichen Geschmack sich als reines Weltkind offenbart, unterliegt im Alter der Stimme eines Bußpredigers und denkt im Ernst daran, Karthäusermönch zu werden [3]). Trat nun gar das Heiligenideal lebendig und in ganzer Reinheit in die Gegenwart herein wie in der Person Savonarolas, so war es vorübergehend sogar imstande, eine Renaissancekultur von der Reife der florentinischen auf den Kopf zu stellen. Also an Halbheiten, Konzessionen, Rückfällen in das christlich mönchische Wesen fehlt es nicht, aber sie bedeuten nichts gegenüber der Tatsache, daß die Renaissance zum erstenmal gründlich und vollständig einen neuen Menschentypus mit vollständig veränderten Aspirationen heraufgeführt hat.

Man hat dabei viel weniger auf theoretische und philosophische Auseinandersetzungen zu achten als auf die Aeußerung eines neuen Lebensgefühls

1) Inferno V.

2) De contemptu mundi, jetzt deutsch von H. Hefele in dem bei Diederichs herausgegebenen „Zeitalter der Renaissance" I, Band II.

3) Gaspary II 67 ff.

in den hervorragenden Persönen und die Spiegelung desselben in der Literatur. Italien geht dabei den andern Ländern voran, und mit Recht konnte der Geschichtsschreiber, welcher zuerst der Genesis des modernen Menschen nachging, Jakob Burckhardt, die italienische Renaissance bevorzugen. Italien ist einmal das Land der politischen Gewaltmenschen, der Condottiere und Tyrannen, mit dem ausgebildeten Streben nach Macht und Ruhm ohne Schranken und mit allen Mitteln, das Land der grandiosen Verbrechergestalten, für die es keine Furcht vor Gott und Hölle gab, ob sie nun Sigismondo Malatesta oder Cesare Borgia heißen. Italien ist ferner das Land der ersten modernen berühmten Männer und Frauen, der Vielseitigen und der Allseitigen unter den Humanisten und Künstlern wie Battista Alberti und Leonardo da Vinci, für die es kein anderes Gesetz gibt als die Entfaltung aller ihrer Kräfte und den Ruhm in Mit- und Nachwelt; die Selbstbiographien des Benvenuto Cellini und des Cardanus und noch mehr Leonardos Brief an Lodovico Moro, in dem der Künstler die fabelhafte Aufzählung seiner Fertigkeiten gibt, sind die erstaunlichsten Aeußerungen des Selbstbewußtseins dieser Kraft. Und Italien ist endlich das Land jener ersten wundervollen Vereinigung politischer Macht und geistig-ästhetischer Bildung in der Umgebung Lorenzos des Prächtigen, Leos X oder des Alphonso von Ferrara, wo mit der politischen Macht alles zusammenfließt, was ein Leben reich, fein und glänzend gestalten kann; Castigliones Cortegiano ist ihr literarischer Ausdruck mit seiner Schilderung des idealen Hofmanns, der in allen Waffen und Körperkünsten gewandt ist und zugleich lateinisch und griechisch kann, die Dichter und Historiker gelesen hat, Verse und Prosa

schreibt, der Musik kundig ist und auf die Malerei sich versteht, und mit der Schilderung feinster höfischer Geselligkeit und Konversation. Die wundervolle Illustration dieses neuen Menschengeschlechts gibt dann die gleichzeitige italienische Plastik von Donatellos und Verrochios Statuen bis herab zu Michelangelo, — welche neue Offenbarung von Kraft und Größe, verglichen mit allem, was das Mittelalter geboten hat! Was sodann außerhalb Italiens der gleiche Drang nach Kraftentfaltung und Ruhm in Verbindung mit unersättlicher Goldgier zustande brachte, ist jedem aus der Eroberung der neuen Welt durch die Spanier sattsam bekannt; es ist, als sehe man die italienischen Condottiere und Tyrannen, auf den unermeßlichen Schauplatz einer ihnen wehrlos ausgelieferten fremden Menschenrasse gestellt. Und dann muß man den Siegeszug des modernen Lebens- und Kraftgefühls in alle Nachbarländer verfolgen: typische Gestalten wie Rabelais, den Franzosen, mit der unersättlichen Wißbegierde und der enormen Obscönität, unsern Ulrich von Hutten mit seinem Brief an Pirkheimer: „O Jahrhundert, o Wissenschaften, es ist eine Freude zu leben!" dem jubelnden Bekenntnis des freien Mannes, der der drohenden Klosterzelle entronnen ist, und, damit uns das Beispiel aus England nicht fehle, die einzigartige Darstellung eines im Guten wie im Bösen entfesselten Menschentums in den Shakespeareschen Dramen, — gerade das ist echte Renaissance.

Es ist nicht nur das gänzliche Fehlen der christlichen Werte, was für den neuen Menschentypus bezeichnend ist: keine Jenseitigkeit als Ziel, keine übernatürlichen göttlichen Sanktionen und Motivierungen, keine Grundstimmung der Demut, keine Wertschätzung der Askese und der Caritas, sondern im Gegensatz dazu die volle Dies-

seitigkeit, das volle Stehen des Menschen auf sich selbst und seiner Kraft, das hohe Selbstgefühl, die Ruhmsucht, die Selbstsucht, die Jakob Burckhardt als mit dem modernen Individualismus gegeben und in Italien zuerst grandios sich offenbarend schildert, — es ist nicht nur der Gegensatz zum alten christlichen Ideal, sondern es ist die Abwesenheit jedes moralischen und religiösen Ideals überhaupt, die Beschränkung auf die gegebene Realität und Individualität im Guten und Bösen, wozu als vorwärtstreibender Stachel nur der von der Phantasie wunderbar ausgemalte Ruhm hinzutritt. Ein Cardanus beschreibt sich in seiner Selbstbiographie ausführlich vom Kopf bis zur Zehe und leitet dann seine Eigenschaften, gute wie schlechte, von den Eltern und von der Konjunktur der Gestirne bei seiner Geburt her mit voller Selbstgefälligkeit: so bin ich, so muß ich sein [1]). Wie der Politiker Machiavelli kein anderes Werturteil kennt als das vom Nutzen oder Schaden einer

1) Cardanus, de vita propria, die ersten Kapitel und dann besonders Kap. 13, mores et animi vitia et errores. Aus der Abhandlung über seine Geburtsstunde teilt Carriere (Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit) folgende Selbstcharakteristik mit: ich bin von Natur zu Handarbeiten geschickt, habe einen philosophischen und für die Wissenschaften gebildeten Geist, bin genial, fein, wohlgesittet, wollüstig, froh, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenklich, unternehmungslustig, scharfsinnig, lernbegierig, dienstfertig, erfinderisch, ohne Lehrer vorschreitend, mäßig, eifrig in medizinischen Dingen, wundersüchtig, baumeisterlich, verschlagen, trugvoll, bitter, geheimniskundig, anständig, strebsam, arbeitsam, fleißig, sorglos in den Tag hineinlebend, Possenreißer, Religionsverächter, rachgierig, neidisch, nachstellerisch, traurig, Verräter, Magus, Zauberer, häufigen Unfällen ausgesetzt, den Meinigen gram, schnöder Lust ergeben, einsiedlerisch, anmutlos, hart, wahrsagerisch, eifersüchtig, zotig, frivol, lästernd, schmeichelnd, vom Gespräch der Alten ergötzt, den Ränken der Weiber ausgesetzt, zweideutig, unrein, heimtückisch, veränderlich und überhaupt unerkannt auch meinen Genossen wegen der Widersprüche meiner Natur und Sitten.

Handlung für die Macht des Staates, genau so kennt das einzelne Renaissanceindividuum kein anderes Werturteil für sich selbst als, was Ruhm bringt und was gemein machen kann. Will man gleichwohl an dem Begriff „Ideal" festhalten, so gilt es, alles Moralische in unserem Sinn daraus zu verbannen und statt dessen Kraft, Größe, Berühmtheit, Lebensharmonie einzusetzen. Hier liegt wohl der tiefste Grund der Altertumsbegeisterung dieser Zeit. Das Altertum, das römische voran, aber auch das griechische, lieferte dem Renaissancegeschlecht eine große Gallerie berühmter Männer und Frauen, die im Gegensatz zu den Menschen des Mittelalters ganz auf sich selbst und ihre eigene Kraft gestellt sind und sich selbst all das Große verdanken, das sie sind, die auch gar nichts anderes sein wollen als starke, freie Menschen. Die Lebensbeschreibungen Plutarchs besonders haben in Unzähligen die Begeisterung für diese freie starke Menschlichkeit geweckt, mit der verglichen man in der eigenen christlichen Kultur ein feiges, trübsinniges, ohnmächtiges Menschendasein zu gewahren meinte. Monnier spricht darum mit Recht von der neuen „Religion des Menschen". „Ich habe mich selbst gemacht", sagt Pontano, „Der Mensch ist für sich selbst", Latini, „Der Mensch kann aus sich selbst machen, was er will", Alberti, „Die Natur unseres Geistes ist universal", Palmieri, „Der Mensch strebt darnach, überall und immer wie Gott zu sein", Ficino[1]). Das letztere sind Töne der florentinischen Platoniker, die bereits eine gewisse Ueberschwenglichkeit und neue Idealität in ihren Begriff des Menschen hineinlegen. Das darf man nicht verallgemeinern, für gewöhnlich gilt der Mensch, so wie er ist, nicht wie er sich ein Ideal gegen-

1) Monnier, I 48 ff.

überstellt, als Maß aller Dinge und existiert kein anderes Gesetz als das der freien harmonischen Entfaltung seiner Kräfte. Von dieser neuen Wertschätzung des Menschen gibt dann die ganze neue Literatur Kunde. So vielseitig das Interesse in ihr zurückschweift zum Altertum und hinaus in die fernen neu entdeckten Länder mit ihren tausend Merkwürdigkeiten, es konzentriert sich doch alles letztlich auf die Menschen der Gegenwart, wenn nicht gar, wie Montaigne gesteht, auf die eigene Person. Wenn ich Bücher lese, sagt der Franzose, so suche ich darin nur die Wissenschaft, die von der Kenntnis meiner selbst handelt, und die wohl zu sterben und wohl zu leben lehrt [1]). Die Renaissanceliteratur Italiens führt uns eine Blüte der Lyrik vor, in der das Innerste des Menschen sich offenbart, Novelle, Komödie, Dialog greifen frisch ins Menschenleben hinein, ohne die geringste Absicht des Idealisierens, das Heldenepos gibt eine Darstellung reich bewegten Menschenlebens, vor allem auch sinnlicher Menschenschönheit, der moralische Traktat und die pädagogischen Schriften wollen nach antikem Muster den ganzen Menschen nach seiner körperlichen und seelischen Verfassung zu freier, gesunder, starker, vielseitiger Ausbildung anleiten, Geschichte und Biographik sind der Darstellung großer Männer gewidmet; nur eins fehlt hier oder kommt wenigstens nicht zur grandiosen Entfaltung: die Tragödie. Hier tritt dann Shakespeare in die Lücke und stellt das Menschengeschlecht der Renaissance in allen Stufen und Klassen dar, ohne Ideal und ohne Tendenz, so wie er mit seiner Phantasie es sieht, das einemal lachend und das anderemal selber vom Schrecken über seine Bosheit und Nichtigkeit erfaßt, immer aber den natürlichen Menschen, selbstverständlich im

1) Essais II 10.

Gewand der Kultur Englands unter Elisabeth und doch so, wie er zu allen Zeiten sich selbst wiederfinden muß [1]). Und was von der Literatur gilt, gilt auch von der bildenden Kunst Italiens. Als die deutschen Maler zu Anfang des 16. Jahrhunderts über die Alpen nach Italien kamen, war ihr erster und überwältigender Eindruck der, wie doch diese Italiener die menschliche Gestalt ganz anders schauen und darstellen könnten; sie selber trugen eine neue Anschauung von der Schönheit des nackten Körpers nach Hause [2]). Von Michelangelo aber erzählt Vasari das berühmte Wort, wahrer Gegenstand der Kunst sei allein der menschliche Körper, das andere möge man den minderen Talenten überlassen [3]). Ueberall dieselbe Inthronisation des Menschen.

Man könnte einwenden, wenn der Gegensatz des neuen Menschentums zu den katholischen Idealen wirklich so scharf gewesen und zum Bewußtsein gekommen wäre, so müßte sich das offenbaren in einem großen offenen Angriff auf das Christentum, etwa wie ihn mit Berufung auf die Renaissancenaturen Nietzsche gewagt hat, und hieran fehle es so gut wie ganz. Aber dieses Fehlen ist nur halb richtig und hat zur andern Hälfte seine einfachen Gründe. Das katholische Christentum gerade in Italien, wenn man von den paar Bußpredigern und ihrem rasch vorübergehenden Einfluß absieht, erlag selber der Verweltlichung in so hohem Grade, daß es diesen Weltkindern zum Protestieren wenig Anlaß gab. Päpste von dem Verbrechertypus Alexander Borgias, von dem kriegerischen Temperament Julius II. oder vollends von dem raffinierten Epikuräismus Leos X., der nach seiner Wahl zu seinem Bruder Giuliano gesagt

1) Zur Idealloſigkeit Shakeſpeares, vgl. Wolff II 31.
2) Wölfflin, Die Kunſt Albrecht Dürers 5 f., 99 f.
3) Vgl. Taine, Philosophie de l'art. I 114.

haben soll: „Laß uns das Papsttum genießen, da Gott es uns gegeben hat“ [1]), gehören ja selber zu den hervorragendsten Verkörperungen des Renaissancegeistes, und der lange schwere Kampf der Gegenreformation in Italien für die Reform der Kurie und des Papsttums ist Beweis genug, wie stark man hier das bis ins Innerste eingedrungene Heidentum empfand. Aber es fehlt auch gar nicht an wichtigen Stimmen literarischer und philosophischer Opposition, freilich nicht der offenen, wie sie Luther wagte, und nicht der systematischen, wie sie erst die Aufklärungsphilosophie zu Tage treten ließ. Der allgemeine Spott über Mönche und Priester in den Novellen und Komödien — man denke an Massucios Novellen [2]) oder an die deutschen Epistolae obscurorum virorum — trifft zwar in erster Linie die entartete Form des Heiligentypus, die den hohen Anspruch trotz gemeinster Gesinnung festzuhalten sucht. Sieht man jedoch genauer zu, so ist doch den Spöttern eben die Sünde ihrer Opfer das Anziehende, das, worin sie selbst gern mit ihnen zusammentreffen würden, wenn jene sich nur als gewöhnliche Menschen und Sünder und nicht als Heilige geben wollten. Sich selbst halten die Humanisten nicht für besser als die geilen Mönche und liederlichen Nonnen, nur für ehrlicher. Das Heilige ist ihnen allen unmenschlich, unvernünftig und abgeschmackt. Am offensten trat sodann der Gegensatz zum christlichen Ideal in der Literatur an zwei Punkten hervor, in der Unsterblichkeitsfrage und in der Ethik, freilich auch hier wieder gedeckt durch die Flagge des Altertums und seiner höchsten Autoritäten. Man stritt darüber, ob Aristoteles wirklich an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe oder nicht, ob er sich absichtlich oder unab-

1) Gaspary II 397. 2) J. Burckhardt 368 f. (2. Aufl.).

sichtlich so vorsichtig über die Frage ausdrücke; das war eine Form, den eigenen Zweifel kundzugeben und zu verbergen [1]). Oder unter der Autorität des ciceronischen Traums des Scipio vertauschte man das christliche Paradies mit der Phantasie des Heidenhimmels, einer Gallerie aller erlauchten Männer und Frauen, die im Jenseits sich zusammenfinden, und gab damit einfach der Ruhmsucht vom Diesseits Flügel nach dem Jenseits hinüber; selbst Zwingli hat den König Franz von Frankreich mit diesem Heidenhimmel, den er dann freilich biblisch ergänzt, zu packen gesucht [2]). Wenn man nicht gar sich das Leben nach dem Tod im Sinn der schattenhaften Existenz des Achill bei Homer vorstellte [3]) und im Gegensatz dazu sich mit klammernden Organen an den Gegenwartsgenuß hielt, wie das bekannte Lied Lorenzo de Medici's:

Quanto è bella giovinezza,
Che si fuge tuttavia!
Chi vuol esser lieto, sia:
Di doman non c'è certezza. [4]).

Nirgends oder ganz selten eine runde Leugnung des christlichen Himmel- und Höllenglaubens und doch in jeder dieser Formen die totale innere Loslösung von ihm. Aehnlich auf dem Gebiet der Ethik, zunächst kein direkter Widerspruch gegen die christliche Heiligkeit, dafür aber die Erneuerung antiker philosophischer Ethik, die selbst im günstigsten Fall, wenn man auf die Stoa oder Plato zurückgriff, von der katholischen Ethik himmelweit verschieden ist. Die erste berühmte Wiederaufnahme des epikuräischen Lebensideals nach einem Jahrtausend der Verdammung Epikurs leistete sich Lorenzo Valla in seiner Schrift de voluptate, wo der Genußmensch Becadelli den Stoiker im Gespräch siegreich aus dem Feld schlägt: nicht die

1) Ein witziges Beispiel aus Pontans Charon bei J. Burckhardt 444.
2) J. Burckhardt 446; Zwingli, Christianae fidei expositio XII.
3) J. Burckhardt 447.
4) Bei J. Burckhardt 340 aus Bachus et Ariane.

honestas, die Tugend, sondern die voluptas, die Lust, ist das einzig erstrebenswerte Gut und zwar die voluptas mit allen Sinnen und bis zur Weibergemeinschaft. Am Schluß wird dann dieser Diesseitsgenuß vom Christen mit dem Versprechen des Paradiesesglücks im Jenseits übertrumpft, aber das klingt wenig glaubhaft und zieht höchstens das christliche Ideal selber in gemeinen Egoismus herab [1]). Aus dieser Schrift hat Erasmus sein Ideal eines feinen Epikuräismus gezogen, das seiner eigenen, auf intellektuellen und ästhetischen Genuß erpichten Natur so sehr entgegenkam [2]). Parallel mit der Verschiebung des christlichen Ziels geht bei andern Italienern die moderne Wertung der Affekte im Gegensatz nicht bloß zum christlichen, sondern auch zum stoischen Werturteil. Nicht Krankheiten der Seele sind laut dem Aristoteliker Pontan die Affekte, sodaß auf ihrer völligen Vernichtung das tugendhafte Leben aufzubauen wäre, sondern vielmehr die Grundlage aller Tugenden, wenn nur das rechte Maß zwischen den beiden Extremen mit echt griechischer Sophrosyne immer gewahrt wird. Auch dadurch wird das Handeln statt in der Richtung der Selbstüberwindung auf die Aufgabe der Selbstentfaltung und Verklärung des Natürlichen hingeführt [3]). So heißt es in der Theorie; die Praxis ist dann bei Valla wie bei Pontan bedeutend gröber und gemeiner. In der Verherrlichung der menschlichen Natur, so wie sie ist, ist jedoch Rabelais der Gewaltigste und Modernste. Für ihn ist alles gut, was die Natur hervorbringt, lauter Schönheit und Harmonie; böse dagegen alles, was Unnatur schafft, um die Natur einzudämmen oder zu unterdrücken. Demnach kann er für seine

1) Vgl. Monnier I 277 f.
2) Schlußgespräch der Colloquia: Epicureus.
3) Gaspary II 307 ff.

Idealmenschen in der Thelemitenabtei das ganze Sittengesetz auf die eine Formel bringen: Fais ce que voudras, da edle, wohlgeborene und wohlerzogene Menschen von Natur einen Instinkt haben, der sie zu allen edeln Taten treibt, das Ehrgefühl [1]). Das ganze Sünden- und Ohnmachtsgefühl, das der christlichen Ethik zugrunde liegt, ist hier verschlungen von einem jubelnden Optimismus, der dem 18. Jahrhundert vorausgreift. Aber am klarsten und reifsten lassen die objektivsten Männer der ganzen Zeit, die Florentiner Machiavelli und Guicciardini und in Frankreich Montaigne gelegentlich den Widerspruch ihres eigenen Empfindens zur traditionellen Christlichkeit hervortreten. Machiavelli als Politiker möchte, wie später Rousseau, vom Gesichtspunkt des Staates aus die heidnische Religion der christlichen vorziehen; dort Verherrlichung des Heroismus, hier der Demut; die christliche Religion weist den Menschen auf das Jenseits, läßt ihn die Welt gering achten und schwächt die Liebe zur Freiheit, die Energie zum Handeln in ihm. Er zieht dann nachträglich seinen Vorwurf halb zurück, allein das ändert nichts an diesem klaren Geständnis des scharfen Gegensatzes [2]). Guicciardini, der, darin mit Rabelais verwandt, schon in seiner Schätzung der Ehre als des einzigen Motivs aller großen Taten seine Zugehörigkeit zu einer andern Welt als der christlichen bekundet, läßt gelegentlich die Kehrseite dieser Diesseitigkeit, die Skepsis gegenüber dem ganzen Reich des Transzendenten, durchblicken: „Die Philosophen und Theologen und alle die andern, welche von den übernatürlichen und unsichtbaren Dingen schreiben, sagen tausend Narrheiten, denn in Wirklichkeit sind die Menschen im Dunkel über die Dinge, und diese Vor-

1) Rabelais IV 32, I 57 und dazu Lanson 250.
2) Discorsi II 2 bei Gaspary II 357.

schung dient und diente mehr die Geister zu üben als die Wahrheit zu finden“ [1]). Genau auf dasselbe kommt Montaigne in seinen Essais hinaus: was die Philosophen und, wir dürfen sagen, auch die Theologen, den Menschen weis zu machen suchen über das Transzendente und Uebernatürliche, sind lauter Grillen und Chimären; que sais-je? wird der ehrliche Mann zu all dem sagen. Halten wir uns an die Natur, wie sie vor unsern Sinnen liegt, und folgen wir den Weisungen unserer Instinkte [2])!

Es ist der Typus des freien Geistes mit seiner vornehm klugen Zurückhaltung. Diese Menschen streben nicht darnach, das christliche Dogma durch ein anderes zu verdrängen, das doch um kein Haar besser begründet wäre. Sie machen für keinen Atheismus Propaganda, im Gegenteil, sie erweisen dem Christentum alle äußere Reverenz. Aber, wie Jakob Burckhardt es unübertrefflich ausgedrückt hat, der Schleier, gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn, ist von ihren Augen weggenommen, sie sehen zum erstenmal die Dinge und Menschen dieser Welt objektiv an und empfinden gleichzeitig sich selbst als Menschen mit Eigenart und Eigenrecht [3]). Aus dem gleichen Drang zur Wirklichkeit geht die „Entdeckung der Welt“ und die „Entdeckung des Menschen“ [4]) hervor und macht einer jahrtausendelangen Periode der Tradition und Gewohnheit ein Ende. Das neue Weltbild des Kopernikus und der Realismus der Shakespeareschen Menschengestaltung sind aus dem gleichen geistigen Prozeß hervorgegangen, aus der gleichen Befreiung des Schauens und des Denkens.

1) Gaspary II 386 f.
2) Vor allem in der Theologie des Raimond Sebond, Essais II 12.
3) J. Burckhardt 104.
4) Beide Ausdrücke hat J. Burckhardt von Michelet übernommen.

Zweifellos liegt eben darin der eine ewige Ruhmestitel der Renaissancekultur begründet. Es war ein gewaltiger Schritt der Menschheit, oder doch eines kleinen Teils derselben, zur Mündigkeit und geistigen Freiheit, ein Durchbruch zur Wahrhaftigkeit und Realität aus uralter Konvention und Trägheit heraus. *Offenbarung der wahren Menschennatur in ihrer ungebrochenen Kraft*, das wird immer der erste Eindruck dieses Phänomens sein. Darin liegt an und für sich schon ein sittlicher Fortschritt. Das alte Heiligenideal war zur lügenhaften Fratze geworden; die, welche es verkörpern sollten, glaubten selber nicht daran, und gleichwohl beanspruchte es seine Geltung. Sodann war dieses Heiligenideal doch das Produkt einer müden, absterbenden Kultur gewesen, von der sterbenden Antike und der die Gegenwart überfliegenden urchristlichen Apokalyptik hervorgebracht. Jetzt aber brach allenthalben neue Lebenskraft und neues Jugendungestüm hervor; die Menschen konnten wieder erstaunen über die Schönheit der Natur, die Herrlichkeit der Kunst und den unerschöpflichen Reichtum der Menschenseele. Gerade in ihrer Kraft zu *schauen*, zu *schaffen* und zu *genießen* statt zu reflektieren, zu philosophieren und zu systematisieren offenbarte sich die Verjüngung der Menschheit. Selbst wo sie sich zu philosophieren anschicken, wie später bei *Giordano Bruno*, ist keine Grenze zwischen Poesie und Philosophie; die Einbildungskraft berauscht sich am Gedanken des unermeßlichen wundervollen Universums. Brunos angeblicher Schüler *Shakespeare* dagegen ruft durch Romeo: „hängt die Philosophie"! Die spätern Aufklärer, die Philosophen des französischen Salons im 18. Jahrhundert, bringen ihre Zeit damit zu, sich im Gegensatz zur Welt, wie sie ist, die Welt, wie sie sein sollte, das Reich der Natur oder

der Vernunft, auszuträumen. Nichts kommt den Renaissancemenschen weniger in den Sinn. Ihnen genügt diese Welt vollständig, sobald sie ihnen freien Raum läßt zur Entfaltung ihrer Kräfte und zum schrankenlosen Genuß. Il vivere risolutamente war die Losung Pietro Aretinos[1]) und nicht seiner allein. Gewiß ist, daß auch die wohlsituierten Kreise des Mittelalters, der Adel wie die Bürger, sich auf den Genuß verstanden. Aber daß man sich dazu so offen bekannte, daß man ihn einfach zum Lebenszweck erhob wie Valla in jenem Dialog und ihn mit einem ganz neuen Glanz und einer ganz neuen Fülle von Genußmöglichkeiten versah, das ist das Neue, ist zugleich die Wahrhaftigkeit der Renaissance.

Die Eigenart der Renaissance finden wir jedoch erst, wenn wir die Leidenschaft nach Genuß und Ruhm im Diesseits in ihrer Verbindung mit der feinsten Bildung, vor allem des Altertums, und im Glanz der Schönheit erkennen. Daran mahnt uns ja vor allem das Wort Renaissance: Wiedergeburt, nämlich der Künste und Wissenschaften, wie sie einst im Altertum geblüht haben[2]). Man weiß, wie zumal in Italien das Altertum nie ganz erstorben oder abgebrochen ist, wie lebendig jederzeit das italienische Volk im alten Rom seine Ahnen suchte. Mit ganz persönlichem Haß setzte Dante die Mörder seines Caesar in den Teufelsrachen hinein. Aber nun kommt der Augenblick, da zum erstenmal das Altertum heraufbeschworen wird, um die Gegenwart, das Mittelalter, zu verdrängen, um die Epoche der Barbarei und Superstition durch eine Zeit neuer wahrer Bildung abzulösen. „Weil mir meine eigene Zeit immer

1) Gaspary II 465.

2) Zur Herkunft und Vorgeschichte des Begriffs vgl. K. Burdach, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation, Sitzungsberichte der k. preuß. Akademie d. Wissenschaften 1910, 32.

so sehr mißfiel", schreibt Petrarca, „trieb ich das Studium des Altertums; um die Gegenwart zu vergessen, suchte ich im Geist mich in andere Zeiten zu versetzen" [1]). Den Humanisten, deren Stammvater Petrarca ist, wurde die Altertumsbegeisterung ihre Religion, sie begannen als erste beim Anblick der Ruinen Tränen zu vergießen und jeden alten Codex, den sie in einem abgelegenen Kloster entdeckten, zu küssen wie eine Reliquie. »Sancte Socrates, ora pro nobis«, kann man noch in Erasmus Colloquien lesen [2]). Kehrseite war die Abkehr von der scholastischen Bildung in Form und Inhalt, der Spott über das Mönchslatein wie über die hirnverbrannten Spitzfindigkeiten der Theologen. Zwei Jahrhunderte lang hat dieser Spott sich in der Literatur Ausdruck gegeben, Erasmus und die viri obscuri Deutschlands wiederholen nur für ihr Geschlecht, was in Italien seit unvordenklicher Zeit an der Tagesordnung war. Das Ergebnis war ein voller Sieg der neuen Richtung: die allgemeine Herrschaft des Humanismus an den Universitäten und in den niederen Schulen, die Gleichsetzung von Bildung und Altertumskenntnis schlechthin sogar in den protestantischen und katholischen Kirchen, welche der Renaissancekultur ein Ende bereiteten. Fragen wir genauer, was für ein Altertum diesen Sieg erfochten hat, so ist es natürlich in erster Linie das römische. Die Rhetorik Ciceros und Quintilians, die Geschichtschreibung des Livius, die Lyrik Catulls und Ovids, für die Komödie Plautus und Terenz, für die Tragödie Seneca, Virgil für das Epos, das werden von neuem die unbestrittenen

1) Petrarca, epist. ad Posteros, jetzt deutsch in dem S. 12 genannten Petrarcabuch.

2) Convivium religiosum.

Autoritäten, daneben auch das alte römische Recht. Das Griechische ist erst später der Liebling der Gebildeten geworden; von den Griechen aus dem Osten importiert — vor allem bei Anlaß des Florentiner Unionskonzils 1434, das hervorragende Griechen nach dem Westen führte — eroberte es sich vorübergehend eine feste Stätte in Florenz, um dann schließlich Italien zu verlassen [1]) und im Norden, in Frankreich, England wie Holland und Deutschland, dem Lateinischen sogar den Rang abzulaufen, dank Männern wie Budaeus und Erasmus, aber noch ein Bebel, Wimpfeling, Peutinger im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts sprachen es nicht [2]). Neben dem neu ausgegrabenen echten Aristoteles trat nun Plato, freilich durch die Augen der Neuplatoniker gelesen, in den Vordergrund, daneben besonders Plutarch als Erzieher und Erzähler und für die Lacher Lukian; das meiste, wie die medizinischen und geographischen Schriften, hat doch noch auf lange Zeit hinaus die lateinische Uebersetzung vermitteln müssen [3]). Zuletzt trat noch das Hebräische hinzu, als der Universalgelehrte Picco della Mirandola sich in die spät mittelalterliche Geheimwissenschaft der Kabbala versenkte und in den hebräischen Buchstaben einen solchen Tiefsinn entdeckte, daß ihm und nachher Reuchlin das schwierige Studium dieser Sprache lohnend erschien [4]). Der Hofmann Castigliones, dessen Hauptberuf immer die Führung der Waffen bleibt, soll Latein und Griechisch verstehen. Im Norden geht man, wohl unter der Führung des Erasmus, über das Zweisprachenideal hinaus und

1) Monnier II 1—24, 132 ff.
2) Geiger 482.
3) M. Roth, Vesalius 109: Mit dem Original (des Galen) konnte die große Mehrzahl der Aerzte, als des Griechischen unkundig, nichts anfangen. 4) Vgl. Geiger 204, 505 ff.

gründet dreisprachige Kollegien. Dem jungen Pantagruel schreibt sein Vater Gargantua bei Rabelais: er habe die Sprachen vollständig zu lernen, in erster Linie das Griechische, zweitens das Lateinische, sodann das Hebräische für die heilige Schrift und ebenso das Chaldäische und Arabische [1]). Erasmus war der Meinung, man könne mit dem Lehren der fremden Sprachen gar nicht früh genug anfangen, das 7. Altersjahr sei viel zu spät; am besten wäre es, die Kinder könnten von Geburt an Lateinisch und Griechisch lernen von ihren Eltern; das Erlernen der Volkssprache ergäbe sich dann nachher von selbst [2]). Getreu diesem Meister verpflichtet Eberlin von Günzburg in der „Neuen Ordnung weltlichen Standes des Landes Wohlfaria" die Kinder zum Schulbesuch vom 3. bis 8. Altersjahr; in dieser Zeit soll man „die Kind leren latein und teutsch gemein glich verston, von griechisch und hebräisch oben hin ein wenig läsen und verston" [3]). Kein Wunder, daß da bei Rabelais derselbe Gargantua ausrufen kann: „Jetzt sind die Wissenschaften wieder hergestellt, die Sprachen erneuert, die ganze Welt ist voll von Gelehrten; ich glaube, nicht zur Zeit Platos oder Ciceros konnte man so bequem studieren wie heute. Von jetzt an darf sich keiner mehr in einer Stellung oder in der Gesellschaft sehen lassen, der nicht in der Werkstätte der Minerva auspoliert ist. Banditen, Henker, Vagabunden sind heute gelehrter als die Doktoren und Prediger zu meiner Zeit. Was sage ich? Frauen und Mädchen streben nach diesem himmlischen Manna guter Bildung" [4]). Es ist die

1) Rabelais II 8.
2) Erasmus, De pueris statim ac liberaliter educandis. Nach diesem Rezept hat man es mit dem kleinen Montaigne probiert; mit welchem Erfolg, lehrt Essais I 25.
3) Eberlin von Günzburg, 11. Bundsgnoß, ed. Enders I 127.
4) Rabelais II 8.

Bewegung nach höchster Bildung auch der Frauen, die im Lauf des 17. Jahrhunderts das in allen Sprachen und Wissenschaften hoch gebildete Wunderkind Anna Maria Schurmann in Holland hervorgebracht hat, die ihren gelehrten Freunden griechische und hebräische Briefe schrieb und die schwierigsten Stellen des neuen Testaments exegetisch behandelte. „O Jahrhundert, o Wissenschaften, es ist eine Lust zu leben!"

Das Erstaunliche an all dem ist diese ungeheure Hochschätzung des Buches und zwar des Buches aus dem Altertum, eben die Gleichsetzung von Bildung und Kenntnis antiker Autoren. Wir müssen freilich diese These einschränken, um nicht eine Karikatur zu zeichnen. Plutarch, der Lehrmeister der humanistischen Pädagogik, hatte der körperlichen Ausbildung eine große Bedeutung zugeschrieben [1]), und es ist geradezu ein Verdienst des Humanismus, daß er das Turnen und die körperliche Gymnastik in seinen Studienplan einsetzte, so bei Vergerio, dem Verfasser eines weit verbreiteten Traktats, und in unserer Gegend bei Zwingli in seinem feinen Lehrbüchlein [2]). Erasmus freilich schweigt davon. Das Erlernen der Muttersprache sodann verstand sich eben von selbst; der aufkommende Humanismus fand in allen Ländern von Anfang an eine Literatur in der Volkssprache vor, die er gelegentlich wohl verachtete, aber im Ernst nicht ersetzen konnte, ja die er schließlich — in Italien durch den feinsten Latinisten Bembo — sanktionieren mußte. Wer gar irgend auf eine breitere Oeffentlichkeit einzuwirken gedachte, kam ohne die

1) De educandis liberis, von dem Pädagogen Guarino ins Lateinische übersetzt.

2) Pietro Paolo Vergerio, De ingenuis moribus et liberalibus studiis ad Albertinum Carrariensem; Zwingli, Quo pacto ingenui adolescentes formandi sunt, ed. Egli-Finsler II 549.

Volkssprache doch nicht aus. Eins aber ist nicht zu leugnen: die Bücherkunde ist nie so überschätzt, so hoch der Erfahrung vorgezogen worden wie in der Zeit des Humanismus. Es gab auch hier Ausnahmen und zwar von den allergrößten: Leonardo da Vinci, — der Vater der experimentellen Methode, wenn seine Schriften nämlich damals gedruckt worden wären[1]) — oder in Deutschland Paracelsus, dessen ganzes Leben vom Kampf gegen die Bücherweisheit und vom Drängen auf Naturerfahrung ausgefüllt ist[2]), und vollends der Begründer der modernen Anatomie, Vesal, der kraft seiner eigenen grundlegenden Zergliederungen menschlicher Leichen die Autorität des unfehlbaren Galen, der selber nie einen Menschenkörper zergliedert hatte, anzugreifen wagte[3]). Aber daneben steht ein Mann vom Gewicht des Erasmus mit wahrhaftig offenen Augen für alles Charakteristische der menschlichen Verhältnisse, der den horrenden Satz schreiben kann: „ein Jahr Philosophie lehrt uns mehr als 30 Jahre Erfahrung"[4]). Aehnlich ein halbes Jahrhundert vorher Enea Silvio Piccolomini in seinem Brief an den Herzog Sigismund von Oesterreich: „nie wirst du in der Erfahrung so viel erleben, als du im Lesen lernen wirst". Und dann gibt er ihm eine endlos lange Liste der wichtigsten lateinischen Autoren und erklärt ihm, wozu im Leben jeder von ihnen ihm nützlich sein werde: „willst du jemand loben oder tadeln, werden dich darin Quintilian und Cicero unterweisen; mußt du Krieg führen, zeigt dir Vegetius an, wie es zu geschehen

1) Belege bei M. Herzfeld, Leonardo da Vinci, Der Denker, Forscher und Poet, 3 ff.
2) Strunz, Theophrastus Paracelsus.
3) M. Roth, Andreas Vesalius Bruxellensis.
4) De pueris statim ac liberaliter educandis.

hat [1]) etc. etc. Wer kann das heute ohne Lachen lesen! Was wir vorher hervorhoben von dem Drang zur Wirklichkeit und los von der Autorität, gilt nicht vom Humanismus, der bloß Autoritäten der Gegenwart mit solchen der Vergangenheit vertauscht hat. Die philosophische Unproduktivität des Zeitalters ist z. T. die Folge seines frischen Lebensgefühls und Tatendrangs, z. T. aber auch dieser Herrschaft der antiken Doktrinen gewesen.

Eloquenz und Erudition sollten aus der antiken Literatur erworben werden. Die erstere hat ihre Triumphe gefeiert in der neulateinischen Literatur des Zeitalters, die zuerst in Italien aus kümmerlichen Ansätzen zu der vollendeten Virtuosität des Polizian, Pontan und Bembo aufsteigt. Es entstand ein Geschlecht, das nicht nur fein lateinisch lesen und schreiben, sondern vor allem reden konnte; ein guter Teil der Lebenskraft des Erasmus galt der Ausbildung einer Konversationssprache, die mit den besten alten Komikern und Erzählern wetteifern konnte, vor allem auch in Scherz und Witz. Wir werden die Kehrseite dieser Pflege der Eloquenz noch hervorzuheben haben: es lag die Gefahr einer Erziehung zur Phrase, zur leeren ästhetischen Schönrednerei darin, und nicht nur die Gefahr; jeder Schritt in dieser Richtung führte von der Natur weg [2]). Die solideren unter den Humanisten drangen eifrig auf Sachkenntnis neben der Rhetorik, und eben darin trat nun das Altertum von neuem als Lehrmeister der abendländischen Völker auf. Was Dante von Aristoteles sagt: „der Meister derer, die da wissen", das sagte ihm die Renaissance nach inbezug auf alle führenden

1) Jetzt deutsch von Max Mell bei Diederichs, Das Zeitalter der Renaissance I Band 3, 85.

2) Belege schon aus dem 15. Jahrhundert bei Monnier I, 211—234.

Geister des Altertums. Plinius, Galen, Hippokrates und Ptolemäus und vollends nach einer Periode des Schwankens und der Erschütterung Aristoteles behielten das Feld auch gegenüber allen modernen Entdeckungen und Hypothesen. Wir machen uns heute keinen Begriff mehr von der grenzenlosen und durchaus unkritischen Verehrung der Alten in dieser Sturm- und Drangzeit der Menschheit. An Ausnahmen fehlte es natürlich nicht, man kann z. B. bei Vadian das Wort lesen: „in den Meinungen über die Lage der Welt ist den neuern Schriftstellern, die mit freiem Blick beobachten, mehr zu trauen als den Berichten der Alten" [1]). Wichtiger noch ist, daß die Lektüre der Alten immerhin manche der Humanisten, gerade bei uns in der Schweiz, zu eigenen selbständigen Studien und Darstellungen angeregt hat, daß gerade Humanisten wie Beatus Rhenanus, Glarean, Vadian, auch Bullinger, schweizerische und deutsche Lokalgeschichte und Geographie sich zum Thema erkoren. Ja, was mehr als das alles besagen will, der Begründer des neuen Weltsystems, Kopernikus, gesteht selber dankbar, daß ihn Stimmen aus dem Altertum, wie Philolaus auf seine revolutionäre These geführt hätten [2]). Dennoch ist das Uebergewicht des Altertums über die eigene neue Bildung ein erdrückendes und heißt „gebildet" immer so viel als in den Lateinern und Griechen zu Hause sein. Mit der Verbreitung des Bücherdrucks verbreiteten sich auch die Methoden, die Bücher praktisch zu lesen; man gliederte das Einzelwissen nach „loci communes", sammelte sich unter diesen einen ungeheuren Vorrat antiker Beispiele und Sentenzen für jeden Gegenstand und schüttete dann diesen Vorrat verschwenderisch in voller Breite vor den Lesern aus, wodurch auch

1) Geiger 492.
2) Carriere, Philos. Weltanschauung der Reformation 129.

die gedankenärmsten Bücher einen gewaltigen Umfang erreichen konnten. Man atmet jedesmal auf, wenn in diesen neulateinischen Büchern eigene Erfahrungen des Autors und Beispiele aus der Gegenwart sich den endlosen Sammlungen aus der antiken Literatur wenigstens anreihen.

Wie verhält es sich nun aber mit dem wirklichen *inneren Verständnis* und der *persönlichen Aneignung des Geistes der antiken Autoren*? Wie verträgt sich der vielgerühmte Individualismus des modernen Empfindens mit der Nachahmung der Antike? Es ist, wie man erwarten muß: *Zeiten von so starkem, eigenem Lebensgefühl und eigener Produktionskraft nehmen von der Antike das an, was ihnen gemäß ist, wofür sie gerade die Augen haben.* Wölfflin hat dies fein gezeigt an der Entwicklung der bildenden Kunst. Die *Quattrocentisten* bewundern und studieren die römischen Ruinen und wollen mit ihren Schöpfungen durchaus einen antiken Eindruck machen. Ihre „Architekten nehmen die Idee der Säule, des Bogens, der Gesimse, allein wie sie diese Glieder bilden und zusammenfügen, läßt schwer glauben, daß sie römische Ruinen gekannt haben". Dasselbe gilt von der Nachahmung der antiken Figuren. Man sah nicht das Ernsthafte in der antiken Welt, sondern das Heitere; „für die antike gravitas war kein Gefühl vorhanden". Erst mit dem 16. Jahrhundert beginnt man die Antike zu sehen, wie sie ist, „weil der Geschmack sich trifft, weil die Vorstellungen von der menschlichen Schönheit sich berühren". Schließlich aber rühmt Wölfflin auch den großen Meistern der Hochrenaissance nach, daß „die Empfindung bei ihnen selbständig geblieben sei, sonst wären sie eben nicht die Großen" [1]). Wie kompliziert

1) Wölfflin, Die klassische Kunst 233 ff.

im einzelnen Fall die Frage nach dem Verhältnis zur Antike liegt, zeigt Justis „Michelangelo". Der Künstler selbst hielt sich sein Leben lang für einen Verehrer und Schüler der Alten, eine moderne Kunstrichtung dagegen nennt ihn den modernsten und am wenigsten antiken: dort Form, Maß, Schönheit, — hier Kraft und Affekt. Justi selber muß zum Schluß ebenfalls wenigstens die große Selbständigkeit Michelangelos hervorheben: „den wahren Urquell der Kunst fand er in sich, sein prometheisches Unterfangen, das Ideal mit souveräner Willkür neuzuschaffen, würde Griechen vielleicht als Hybris erschienen sein" [1]). Dasselbe gesteht J. Burckhardt in bezug auf die Literatur: das Beste, was in der neulateinischen Poesie entsteht, war nicht Nachahmung, sondern freie Schöpfung [2]). In der Lyrik, auf dem Gebiet der Elegie und des Epigramms, da gab es kleine Gedichte in der leichten Art Catulls, „die auch den Kenner über ihr wahres Alter täuschen könnten, wenn nicht ein sachlicher Bezug klar auf das 15. oder 16. Jahrhundert hinweist" [3]). Auch Pontans Dialoge und Baiae muten uns heute recht antik an, das kommt daher, daß dieser Dichter ein diesseits froher Heide war wie der Goethe der römischen Elegien. Alles dagegen, was bloß Kopie ist, ist am raschesten vergangen. Von Petrarca leben die italienischen Lauralieder heute noch, während seine Afrika, ein neulateinisches Epos, niemand mehr liest. Der eigentliche Klassiker des 16. Jahrhunderts bleibt für alle Zeit der Autor des italienischen Orlando furioso, Ariost, und daß unter den Historikern gerade die Italiener Machiavelli und Guicciardini hoch über allen Neulateinern stehen, ist auch kein Zufall. Im Norden hat Erasmus das Latein zu einem Werkzeug von wunder-

1) Justi, Michelangelo, Neue Beiträge 431 ff.
2) J. Burckhardt 200. 3) J. Burckhardt 206 f.

barer Biegsamkeit für den feinsten Ausdruck seiner Seele geschaffen; das sicherte seinen Werken ihre Kraft, nicht daß er lateinisch schrieb, sondern daß dieses Latein den Erasmus wirklich zu offenbaren vermochte. Auf einem Gebiet, nämlich in der Philosophie, war das Altertum unter sich selbst so widerspruchsvoll, daß von vornherein die Neigung zu der einen oder andern Schule völlig durch das Ingenium des einzelnen modernen Denkers bestimmt werden mußte. Daß Valla sich den Epikur herausholte, Pontan die Ethik des Aristoteles, Marsilio Ficino den neuplatonisierten Plato, ist für jeden unter ihnen charakteristisch, noch mehr für Erasmus, daß er Plutarch und Lukian mit gleicher Liebe umfaßte, und für Montaigne, daß er trotz seiner Vorliebe für Plutarch und Seneca[1]) von seinem größten Jünger Pascal mit Recht als reines Gegenstück zu Epiktet, als lachender Naturalist, aufgefaßt werden konnte. Und so ließen sich die Belege vermehren für die geistige Freiheit und die Bewährung des Renaissanceindividualismus auch gegenüber ihrer gefeierten Autorität, dem Altertum. Auf der andern Seite bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die moderne Zeit durch den Bruch mit der Altertumsverehrung der Renaissance das geworden ist, was sie ist. Die Zerstörung der Autorität des Altertums war auf allen Gebieten die erste Großtat der Aufklärung; daß sie so nötig geworden war, das danken wir der Renaissance.

Hier haben wir uns einfach mit dem Faktum zu begnügen, daß die Befreiung des modernen Geistes von der mittelalterlich-kirchlichen Kultur eben unter dem Zeichen der Renaissance des Altertums und nur unter ihm erfolgt ist. Das Altertum war für diese sich von der

1) Vgl. Essais I 25.

kirchlichen Kultur befreiende Generation einfach der Erlöser, den sie brauchte. Man hatte dieser kirchlichen Kultur tatsächlich nichts anderes entgegenzusetzen als seine Größe und Herrlichkeit, seine stolze Menschlichkeit, im Gegensatz zu der schmutzigen Demut des Bettelmönchs und der Raufluft des theologischen Disputators. Noch die jungen Theologen zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Deutschland und der Schweiz haben die Stunde gesegnet, da sie aus den Hörsälen der Scholastiker heraustraten und sich im Humanistenkreis bei einem frohen Gastmahl am Kult der Alten erbauten. Das war für sie alle die größte geistige Revolution, der Anfang eines neuen, frohen, sonnenheitern Lebens. Zu dem Meister, der ihnen vor allem die Quellen erschloß, zu Erasmus, wallfahrteten sie wie einst die Spanier zu Livius [1]) und zollten ihm für seine Vermittlungsarbeit göttliche Ehren. Das muß doch seine guten Gründe gehabt haben; sie lagen eben in der Befreiung, Vereinfachung, Vermenschlichung, die vom Altertum ausging. Wir heute haben davon keine Ahnung mehr; wir lassen unsere Jungen Latein und Griechisch lernen und haben es selbst einmal gelernt ohne eine Ahnung, warum eigentlich, lediglich der Gewohnheit gehorchend. Nicht einem von uns ist das Altertum das, was es der Jugend der Renaissance gewesen ist, kann es das je wieder sein. Und doch müssen wir uns ehrlich gestehen: in der Gewohnheit kann auf die Dauer kein Rechtsgrund liegen, entweder es geht auch in Zukunft vom Studium der Alten noch einmal eine Kraft der Verjüngung, Vereinfachung und Befreiung aus, wenigstens vergleichbar derjenigen, welche die Renaissance erfahren hat, und das ist nur möglich, wenn es uns gelingt, den Geist des Altertums aufs neue kräftig zu beleben, oder wenn wir das nicht fertig bringen, wird

1) Zwingli an Erasmus, ed. Egli-Finsler VII 36.

auch für den Humanismus die Sterbestunde kommen.

Aber zur Kraft und zur Bildung gesellt sich nun dieser Kultur als Drittes die Schönheit hinzu, und das erst ergibt die volle Renaissance. Wenn man das Wort „künstlerisch" im ganz weiten Sinn nimmt, so daß es alles bezeichnet, was das Leben reizvoll und glänzend macht, was über dem Existenzkampf mit seinen Bedürfnissen und Sorgen liegt als Luxus, Spiel und Grazie, so ist die Renaissancekultur künstlerisch durch und durch. Jakob Burckhardt, welcher absichtlich die Kunst der Renaissance nicht in den Rahmen seiner „Kultur" gezogen hat, zeigt doch gerade in dem großen Kapitel: „die Geselligkeit und die Feste", wie die Kunst hier nicht abseits vom Leben steht, sondern das ganze Leben begleitet und erhöht. Er setzt mit dem Aeußerlichsten ein, Kleidung und Mode, und zeigt, wie das ganze äußere Dasein im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert in Italien verfeinert und verschönert war wie bei keinem andern Volk der Welt. Dann untersucht er die Ausbildung und Verbreitung einer Idealsprache, in der die Gebildeten aller Staaten des zerrissenen Landes eine ideale Heimat fanden. Sie war die Ergänzung zu dem edeln stilgemäßen Auftreten überhaupt, sie nötigte den gebildeten Menschen, auch im Alltäglichen Haltung und in ungewöhnlichen Momenten äußere Würde zu bewahren. Hierauf schildert er das Wesen der Renaissancegeselligkeit und des „Cortegiano" im Anschluß an Castiglione s Idealspiegel und schließt den ganzen Abschnitt mit einer prächtigen Skizze des Festwesens im Italien der Renaissance. Da stehen voran die geistlichen Aufführungen, die Mysterien, die Prozessionen, besonders die am Fronleichnamsfest; hier hatte die Kirche selbst vor den Augen der Volksmenge eine unermeßliche Pracht entfaltet und Kultus und

Kunst in eins verschmolzen. Daran schließen sich dann die weltlichen Aufführungen an bei Hochzeitsfesten und Todestagen, beim Einzug des Fürsten oder beim Empfang eines fremden Gesandten, wo alle bildenden Künste, die Poesie und Rhetorik und vor allem die künstlerisch drappierte Menschheit des Hofs und der Gasse zur Prachtssteigerung herbeigezogen wurden [1]). Philippe Monnier hat uns in seinem Quattrocento vor allem das Leben um Lorenzo Magnifico geschildert, um den Dichterfürsten, der singt sein ganzes Leben lang, Geistliches und Weltliches, Scherz und Ernst mit gleicher Gesangesfreude, wo alles Schönheit ist, wo neben den ernstesten Gesprächen der Platoniker über die sublimsten Fragen Luigi Pulci, der Spaßmacher, die Heldensage von Roland travestiert zum Ergötzen derselben Gesellschaft, die eben vorher den Philosophen gelauscht hat [2]). Wie man am Hof Leos in Rom Leben und Schönheit zu genießen wußte, führt uns Taine in seiner Kunstphilosophie vor an Hand eines Berichts des Ferrareſischen Gesandten. Der Papst und seine vornehme Gesellschaft genießen die Aufführung der Suppositi des Arioſt auf einer von Raffael gemalten Szene, und zwar mit all den arioſtischen Zweideutigkeiten, worüber sich einige ängstliche Franzosen verwundern; am Tag vorher und nachher finden Turniere, Stierkämpfe und alle möglichen glänzenden Aufführungen statt, und dazwischen wird ein Mönch, dessen Komödie mißfallen hatte, unter allgemeinem Gelächter den entehrendsten Strafen ausgeliefert [3]). Neben Rom und Florenz kommt dann im 16. Jahrhundert vor allem Ferrara in Betracht, für dessen Hof Arioſt seinen Orlando furioso kom-

1) J. Burckhardt 283—340, für den Cortegiano Caſtigliones vgl. auch Taine, Philosophie de l'art. I 133—143.
2) Monnier II 36 ff. 294 ff. 3) Taine, l. c. I 160 ff.

poniert hat. „Er hat uns darin" — ich zitiere Gaspary — „das Kunstideal der Renaissance am vollkommensten gespiegelt: die Darstellung der irdischen Realität in der ganzen Pracht und Fülle ihrer Formen, die Darstellung des Menschen in seiner Kraft und Schönheit, vor allem die unverhüllte menschliche Gestalt das alles umgeben von einer eben so reichen und üppigen Natur, und weder diese noch jene an die engen Schranken der Wirklichkeit gebunden, sondern sich frei und zügellos entwickelnd in einer zauberhaften Region der Idealität". Ariost „besitzt die Magie des Stils; alles, was er berührt, erfüllt sich mit Leben und Anmut; wie durch einen blühenden Zauberhain wandeln wir auf den verschlungenen Pfaden seiner Fiktionen. Und die so höchst vollendete Form des Gedichts scheint ganz mühelos entstanden, wir glauben den fein gebildeten Mann inmitten des Hofkreises eleganter Kavaliere und schöner Damen zu sehen und die Rede leicht und gefällig von den Lippen fließen zu hören, denen alle begierig lauschen" [1]).

Von der bildenden Kunst, die auf dem Milieu dieses von Schönheit gesättigten Lebens erblüht, kann hier auch nicht einmal in Kürze gehandelt werden. Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß das uns geläufige Ideal von Renaissanceschönheit, wie es sich etwa mit dem Namen Raffael verbindet, das Ergebnis einer langen Entwicklung der italienischen Kunst im Sinn einer immer stärkeren Aristokratisierung ist, die wieder mit parallelen Bewegungen in der Gesellschaft und in der Dichtung zusammenhängt. Im 15. Jahrhundert ist die bildende Kunst noch wesentlich bürgerlich und volkstümlich, sie gehört dem Volk, und das italienische Volk kennt sich selbst in ihr, ergötzt, erbaut, bildet sich daran, denn, wie besonders Monnier fein

1) Gaspary II 436 f.

nachweist, dies Volk ist selbst Künstler, es denkt nicht in Ideen, sondern es sieht in Bildern, es hat den angeborenen Sinn für die farbigen Gestalten und für das Malerische der Außenwelt [1]). Daher die zahllosen Beispiele der Vulgarität, die Wölfflin an der Kunst des 15. Jahrhunderts nachweist: die breite Erzählungsweise mit den vielen Nebendingen, die mit gleicher Liebe wie das Hauptthema behandelt werden, die Gewöhnlichkeit und häufige Gemeinheit der Gebärden, die brave Bürgerlichkeit auch der heiligen Personen und die bunte Mannigfaltigkeit dieser Umgebung, die individuelle Charakteristik der Köpfe und Gestalten, die Freude an allem Ausdrucksvollen, auch wenns häßlich ist. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts dagegen findet eine große Umstilisierung und Idealisierung der Kunst statt, aus einer bürgerlichen wird eine aristokratische Kunst, es entsteht der Riß zwischen dem Volkstümlichen und dem Edeln, eine neue Vorstellung von menschlicher Größe und Würde tritt auf; ein neues Gefühl für das Bedeutsame, Feierliche und Großartige, es erscheint die große pathetische Gebärde, während gleichzeitig der Affekt unterdrückt wird zu der „klassischen Ruhe", das vielerlei Bunte der älteren Erzählungsweise hört auf, bei der Darstellung des Individuellen beginnt die Vereinfachung, die Auslassung des Unwesentlichen, die Idealisierung von innen heraus; ein Raffael erklärt einmal, er könne mit seinen Modellen nichts anfangen, er verlasse sich auf die Vorstellung der Schönheit, die ihm von selbst komme, und ein Michelangelo, der doch den schärfsten Sinn für das Individuell-Charakteristische hat, schafft aus der Idee und verzichtet auf die äußere Welt. Diese Entwicklung geht genau parallel der Ausbildung der feinen Gesellschaftsformen, wie sie klassisch Castiglones Cortegiano offenbart, und mit ihr steht eine pa-

1) Monnier II 219—245.

rallele Stilisierung der Dichtung im Zusammenhang, der Einzug des pathetischen klassischen Stils nach dem Muster der antiken Rhetorik [1]). In den andern Ländern wiederholt sich dieselbe Entwicklung, größtenteils unter dem Einfluß Italiens. Für die deutsche bildende Kunst ist nur an Dürer und Holbein zu erinnern. Von Dürer, der ursprünglich ganz vom nordischen Naturalismus und der Geschmackszerfahrenheit der Spätgothik herkommt, dann aber in Italien die Anschauung einer Menschheit mit höherer Würde gewinnt, haben wir das eigene Geständnis an Melanchthon, er habe früher die bunten und vielgestaltigen Bilder am liebsten gehabt und erst im Alter angefangen, die Natur zu betrachten und sie in ihrer eigentlichen Gestalt nachzubilden, und jetzt erst habe er erkannt, daß diese Einfachheit der höchste Ruhm der Kunst sei. Wie er in der Tat das Große, statt in der Uebertreibung des Individuellen, zuletzt gerade im Einfachen erblickte, darin den Italienern verwandt, weiß jedermann vom Apostelbild, seinem letzten und reifsten Werk [2]). Aber eben in dieser Wendung zum Klassizismus, in dieser ausgesprochenen Idealisierung und Aristokratisierung der Kunst, der bildenden wie der Dichtkunst, wie sie in Italien erfolgte, lag auch die gefährliche Wendung zum Akademischen und Manierierten, zum Naturfremden und Unvolkstümlichen, zur Abkehr von der Wirklichkeit. Dieser Gefahr erlag die Renaissancekunst durchweg, in Italien zuerst und dann in allen andern Ländern, überall läuft sie aus in den Akademismus mit seiner frostigen Schönheit und Vornehmheit, seiner Künstlichkeit und Unnatur: höfische Kunst im Gegensatz zur volkstümlichen Kunst [3]). In England z. B. floriert diese höfische Re-

1) Wölfflin, Klassische Kunst 193 ff. 217 ff. 2) Wölfflin, Die Kunst Albrecht Dürers 288. 3) C. Neumann 98 f., 111 ff.

naissancekunst gerade zur Zeit Shakespeares in Lyrik und Epik, selbst in der Tragödie Ben Jonsons, wo die Beobachtung der 3 Einheiten gefordert wird, der hohe Stil, die Erhabenheit der Personen, die Einflechtung der schönen Sentenzen usw., und im Hofschauspiel Lillys mit seinem „euphyistischen" Stil mit den beständigen Antithesen und Vergleichen, dem Wetteifer mit der ganzen Künstlichkeit antiker Rhetorik. Selbst Shakespeares Kunst ist gelegentlich davon beeinflußt, er will da und dort zeigen, daß er das auch versteht, er wetteifert in seinem „Venus und Adonis" und seinen Sonetten mit der modischen Kunstdichtung [1]). Aber sofort gewahren wir dann auch in Italien und überall die Reaktion des Naturalismus und der echten volkstümlichen Art, und hier gerade ist das Verdienst Shakespeares das allergrößte. Seine Dichtung, obschon sie durchaus Renaissancecharakter trägt, sich zum Ideal der Renaissance bekennt, dem „Leben in Schönheit und im Vollgenuß alles dessen, was es Großes und Herrliches auf dieser Welt gibt", und demnach auch die Menschen beurteilt nach dem Renaissancemaßstab „vornehm oder gemein", ist dennoch gerade das Gegenteil des Klassischen und Akademischen, frei gegenüber jeder Konvention, sie schöpft aus der Wirklichkeit mit unendlichem Realismus und Naturalismus, einerlei, ob die Wirklichkeit häßlich, gemein, roh, vulgär ist, man spürt ihr überall den Zusammenhang mit der derben Volkskunst der Moralitäten und Schauergeschichten an, wenn auch Shakespeare mit seiner Phantasie alles wieder in eine höhere Sphäre emporhebt [2]). In Frankreich ist die Rabelaissche Dichtung ebenfalls ein Gewächs derb volkstümlichen,

1) W. Wolff, Shakespeare II 7, I 111 f., 268 ff.

2) Wolff, Shakespeare I 353, II 7 ff., 25 ff. „Wie Donatello seinem Niccolo d'Uzzano nicht die Warzen im Gesicht schenkt, so zeigt Shakespeare seine Menschen mit allen Schwächen und Häßlichkeiten".

bizarren Geschmacks, obschon der Dichter in seiner Zeichnung der Abtei der Thelemiten uns verrät, daß auch er das vornehme Renaissanceideal zu schätzen weiß [1]). Und doch ist all das Renaissancekunst im weitern Sinn, ihr Schönheitsideal ist eben kein einheitliches und deckt sich nicht mit dem sog. Klassizismus.

Selbst die Religion, so weit sie überhaupt vorhanden war, wurde eine Art Aesthetik, Kultus der Schönheit als einer Offenbarung des Göttlichen. Dem Battista Alberti ist der Dom von Florenz ein Nest der Wonne, nido delle delizie, und im Gottesdienst empfindet er eine wunderbare Süßigkeit. Alles, was vom menschlichen Geist mit Eleganz hervorgebracht wurde, erachtete er als göttlich. Einen Greis von ehrwürdigem Ansehen, voll Kraft und Gesundheit konnte er sich nicht sättigen zu betrachten, indem er sagte, daß er in ihm die Wonne der Natur verehre [2]). So wie er haben sicher die meisten Künstler empfunden. Aesthetisch gefärbt war aber auch die Religion der florentinischen Platoniker, des Marsilio Ficino und Picco della Mirandola, der einzigen Himmelsmenschen unter den diesseitsfrohen Weltkindern der Renaissance in Italien. Der menschliche Geist — so lehren sie nach Plato — ist göttlichen Ursprungs, er stammt aus der Idealwelt, dem Reich der Urbilder unsrer schattenhaften irdischen Formen. Religion ist nun eben die bewußte Erhebung des Geistes zu seinem himmlischen Ursprung, jene begeisterte Seelenstimmung, da wir alles Sinnliche und Materielle tief unter uns lassen und unsern Geist an der Betrachtung der ewigen Ideen erlaben. An Picco della Mirandolas Schrift „von der Würde des Menschen" hat

1) Rabelais, K. LIV ff. Vgl. Marti-Laveaux in der Histoire de la langue et de la littérature française von Petit de Julleville III 62 ff.
2) Gaspary II 191 f.

sich Zwingli in frühen Jahren begeistert, er fand hier dieselbe platonische Auffassung des Menschen, die es in unsern Willen stellt, ob wir niederwärts zu den Tieren oder aufwärts zu den Engeln und zu Gott steigen wollen. Es klang wesentlich anders als die augustinisch mittelalterliche Lehre von der Erbsünde und dem angeborenen Zwang, der den Menschen zum Bösen zieht und seinen Willen gebrochen hat. Diese Lehre Platos war ein Evangelium der Selbsterlösung, des Optimismus, der Begeisterung. Es war freilich eine durchaus aristokratische Weise der Frömmigkeit, nur dem fein Gebildeten verständlich, und nur im klassischen Latein oder Griechisch konnte sie sich gut ausdrücken. Nicht viel über diese ästhetische Stimmungsreligion hinaus gekommen ist auch der deutsche Humanismus, wenn man etwa an den Jüngerkreis des Mutianus Rufus in Gotha denkt, an die frohen, lebenslustigen Gesellen, die sich da in dieser „beata tranquillitas" zusammenfanden und gemeinsam ergötzten und erbauten [1]). Man kann für diese Art Frömmigkeit das Wort Idealismus brauchen: Begeisterung für die moralischen Ideen und für die das ganze Universum in wundervoller Ordnung durchwaltende Gottheit; selten wird daraus ein persönliches Verhältnis zu Gott, und trotz jener Begeisterung für die Tugenden kann arge sittliche Schwäche und Haltlosigkeit dabei bestehen. Die Religion verklärte das Leben, aber sie änderte es nicht. Von den französischen Humanisten, von Etienne Dolet, dem in Paris 1546 verbrannten, und seinem Freundeskreis [2]), auch von Rabelais, gilt dasselbe: es waren keine Atheisten, sie beteten die wundervolle Ordnung des Universums an und glaubten an eine allweise Vorsehung, aber sie

1) C. Krause, Der Briefwechsel des Mutianus Rufus.
2) Rich. Copley Christie, Etienne Dolet, französisch durch Stryienskу.

hatten kein persönliches Verhältnis zu ihr, und ihre Lebensführung ist, wie es Rabelais von der Abtei der Thelemiten erzählt, gänzlich religionsfrei, einzig vom Motiv der Ehre bestimmt. Aber die religiöse Begeisterung und andächtige Erhebung in weihevollen Augenblicken war wohl geeignet, dem feinen, schönen Leben noch einen weiteren Schmuck hinzuzufügen.

Darin liegt nun aber gerade das Moderne der Renaissance: die Ueberordnung der Aesthetik über die Religion und die Verlegung der Religion in eine feine erhabene Stimmung, die dann und wann wie eine heilige Musik das Leben begleitet. Dem Mittelalter war das Uebernatürliche und Wunderbare ein unmittelbar im Leben Gegenwärtiges gewesen; Gott und der Teufel stritten sich um die Seele, und die rätselhaften Fügungen des Lebens gaben beständig Winke und Zeichen von dem Walten der höheren Macht. Es galt, Stellung zu nehmen für Gott oder Satan, und der kirchliche Kultus sowie die Askese sollten den Einzelnen unmittelbar mit dem Göttlichen in Verbindung bringen. Jetzt dagegen tritt für die Gebildeten das Göttliche in die Ferne und hört auf, Gegenstand eines unmittelbaren Verhältnisses zu sein. Das Diesseits ist die Welt, unsere Welt, es ist nicht von Wunder und Willkür durchzogen, sondern bildet eine Ordnung der höchsten Weisheit und Schönheit, die auf den göttlichen Ursprung und Hintergrund wohl hindeutet, aber zunächst durch sich selbst zu dem Menschen spricht und ihm volle Befriedigung gewährt. In einzelnen erhabenen Momenten wird der gebildete Mensch wohl des göttlichen geheimnisvollen Hintergrundes sich bewußt werden und mit Verehrung aufschauen zu den Sternen, im ganzen aber bietet ihm diese sichtbare Welt so unermeßlich viel des Großen und Schönen, daß er in ihrem Anschauen

schon selig ist, auch ohne den Gedanken an Gott, während er für sein Handeln durchaus auf seinen Verstand und seinen Willen angewiesen ist und sich mit ihnen sein Schicksal bereitet.

Freilich, sobald wir uns diese religiöse Stimmung, gar in den hohen Tönen der florentinischen Platoniker, über die ganze Renaissancebildung ausgebreitet denken, bekommen wir ein falsches Bild. Ein feiner, aber durchaus irreligiöser Epikuräismus, irreligiös, selbst wenn er äußerlich sich kirchlich drappiert, bezeichnet viel eher das Wesen dieser ästhetischen Kultur. Ihre wirkliche Religion ist eben der Kultus des Schönen in allen seinen Stufen von der platonischen Idealität bis zur Freude am Gemeinen und Obscönen, sobald es in anmutiger oder witziger Form sich gibt. Auch wo diese Kultur die Moral nicht verletzen will, kann man doch sagen, daß Moral im Sinn des christlichen Gewissens überhaupt für sie nicht existiert, sie ist moralinfrei, wie Nietzsche gesagt hat, jenseits von gut und böse, sie will nicht bessern, nicht nützen, sondern das Leben verschönern und erheitern. Raffael in der Malerei und Ariost in der Poesie sind darum gerade ihre vollkommensten Ausprägungen. Wenn wir uns klar machen wollen, was schön ist ohne allen und jeden Nebeneffekt, erlaben wir uns an der ruhigen Farbenharmonie Raffaels und am immer gleichen Wohlklang der Verse Arios. Und sicher ist das eine der Bedeutungen der Renaissance gewesen, daß sie zu dieser reinen, freien Entfaltung höchster Kunst ohne allen und jeden praktischen Nutzwert die Kraft und den Willen hatte.

2. Von den Schranken der Renaissancekultur.

Wir müssen nun auch die weniger glänzende Kehrseite der Renaissance hervorkehren, wobei wir vorläufig auf der Seite lassen, was von einem moralischen und religiösen Standort aus gegen sie eingewendet werden könnte. Man kann das geistige Streben der Renaissance „Frühaufklärung" nennen und damit andeuten, daß die im 18. Jahrhundert zum Sieg gekommene große Emanzipationsbewegung mit ihr beginnt. In der Respektslosigkeit vor den mittelalterlichen Autoritäten und Gewohnheiten, im Rückgang auf die Quellen, in der Kritik des ganzen Wunder- und Fabelapparats der Historie liegen lauter Elemente der Aufklärung; etwas von dem Schauer, den die Aufklärung mit dem Wort „Mittelalter" verband, haben zuerst die Menschen der Renaissance hineingelegt, und so hat sich auch die Aufklärung selber immer hergeleitet von den Tagen der Erneuerung der Wissenschaften und Künste. Allein an entscheidenden Punkten steht die Renaissancebildung zu der spätern Aufklärung in scharfem Gegensatz.

Wir denken bei dem Wort „Aufklärung" vor allem an den Aufstieg der modernen Naturwissenschaft und den Einzug der Idee der Naturgesetzlichkeit in unser Denken. Das liegt noch völlig abseits der Renaissancekultur. Gerade der Humanismus hat das möglichste getan, um die Autoritätskultur des Mittelalters, der Kirche,

durch diejenige des Altertums, überhaupt des Buches zu ersetzen. Infolgedessen blieb es Hauptaufgabe der Wissenschaft auf allen Gebieten, fertiges Wissen weiter zu überliefern, nicht mehr in der umständlichen Foliogelehrsamkeit der Scholastiker, sondern nach der Methode der kleinen praktischen Handbücher und mit der Eleganz des richtigen Latein. Der Empirismus vermag grundsätzlich nicht durchzubrechen, es kommt zu keinem neuen Suchen, Sehen, Experimentieren, sondern das Wesentliche bleibt immer die Tradition der „Meister, die da wissen". Die Einflußlosigkeit eines so glänzenden Empiristen wie Leonardo da Vinci sagt im Grunde mehr als ganze Bücher und ebenso das Schicksal eines Neusuchers, wie Paracelsus und Vesal es waren; hat doch trotz der bahnbrechenden Fabrica humani corporis des Vesal, die weg von den Autoritäten zum Studium der Wirklichkeit rief, der „Galenismus" in allen Ländern sich ein Jahrhundert lang fast ungebrochen behauptet [1]). Wenn die revolutionäre Theorie des Kopernikus im ganzen spurlos an der Zeit vorüberging, sind daran nicht nur die bösen Theologen schuld mit ihrem Veto auf Grund der Bibel, sondern ebenso stark der Respekt vor dem Altertum, d. h. seiner Majorität, und die Unfähigkeit, eine solche Hypothese mit den Mitteln der Empirie weiter zu verfolgen. Damit hängt ein zweites zusammen, was dem naturwissenschaftlichen Empirismus ungünstig war, worauf aber gerade die Kraft und Schönheit dieser Zeit ruht. Der Mensch, der lebendige Mensch stand ihr im Mittelpunkt und nicht die Gesetz und Regel unterworfene Natur draußen. Wir sahen, wie die ganze schöne Literatur sich um den Menschen bewegt. Dasselbe läßt die pädagogische Literatur erkennen.

1) M. Roth, Andr. Vesalius.

Für die Bildung des Menschen, sagt Vergerio, haben Geschichte und Moralphilosophie den höchsten Wert, ihr folgen alle andern Disziplinen, an 8. und 9. Stelle Astrologie und Physik [1]). Noch deutlicher der Deutsche Rudolf Agricola: „von den zwei Teilen der Philosophie, der Moral und der Naturlehre, ist einzig die erste nötig zum Leben. Die Physik dient mehr zum Schmuck der Seele und zur anständigen Ergötzung als zum Nötigen" [2]). Wie Montaigne alle Bücher nur unter dem Gesichtspunkt der Selbsterkenntnis zu lesen vorgibt, ist schon angedeutet. Selbstverständlich fehlte es der Renaissance nicht an lebendigem Interesse für die Naturkunde; ihre Neugierde für alles Fremde und Neue, zumal nach Entdeckung des neuen Weltteils, war unermeßlich. Aber es blieb bei dieser Neugierde, bei großen Sammlungen und Klassifizierungen; man vermochte das Material nicht zu verarbeiten, geschweige es auf eine Gesetzmäßigkeit zu beziehen, welcher dann auch der Mensch einzuordnen wäre. Studiert aufs allergründlichste wurde der Mensch, hier stoßen wir auf die Anfänge physiognomischer Beobachtung, die Erkenntnis des Zusammenhangs des Körperlichen und Geistigen, die Versuche einer Psychologie, die mehr sein will als bloß ein Spiel mit Namen und Abstraktionen [3]). Aber aus all dem ist keine neue Wissenschaft vom Menschen hervorgegangen, und schließlich hat die aristotelische Tradition sich für Jahrhunderte an Stelle aller wirklichen Beobachtung gesetzt. Vor allem aber: man begehrte nicht den Menschen zu analysieren, man wollte sich am Menschen freuen. Man mache sich nur für einen Augenblick den Gegensatz klar zwischen der ge-

1) Vergerius, De ingenuis moribus et liberalibus studiis.
2) Rud. Agricola, De formando studio.
3) Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts, Sitzungsberichte d. kgl. preuß. Akademie d. Wissenschaften 1904.

bildeten Gesellschaft der französischen Salons im 18. Jahrhundert, da die materialistische Naturwissenschaft das Konversationsgespräch war, und die Frauen sich gern im Laboratorium malen ließen zwischen Winkelmaßen und Teleskopen, und jener Gesellschaft, wie sie Castigliones Cortegiano voraussetzt. Es ist der ganze Unterschied einer wesentlich ästhetischen Bildung und einer naturwissenschaftlichen, dort der Kultus lebendiger menschlicher Schönheit, hier des mathematisch formulierbaren Naturgesetzes. Für uns heute gibt es kein Denken mehr, das nicht irgend naturgesetzlich bestimmt wäre, für die Renaissance ist diese Idee bedeutungslos. Das ist ein Gegensatz, der tiefer greift, als man auf den ersten Blick meinen könnte.

Denn damit hängt ein zweites zusammen. Die Idee des Naturgesetzes bekam für die Aufklärung eine enorme praktische Bedeutung. Als sich einmal die mathematisch formulierbare Naturgesetzlichkeit im Gesamtreich des Körperlichen und Bewegten offenbarte und von hier aus auch in die Psychologie übergriff, da wurde man sich des überwältigenden Gegensatzes bewußt, in dem die Willkür und äußerliche Zufälligkeit des Bestehenden in Religion, Sitte und Recht zu der wundervoll einfachen Ordnung des Weltalls sich befindet, da entstand die Losung: Rückkehr zum Natürlichen und Vernünftigen im Gegensatz zu dem geschichtlich gewordenen Positiven, Durchsetzung desselben Naturgesetzes, dem die Sterne gehorchen, und dessen Prinzipien jeder Mensch in seiner Vernunft besitzt, innerhalb der menschlichen Gesellschaftsverfassung. Von jetzt an steht die Welt, wie sie ist, zur Welt, wie sie sein sollte, in schneidendem Gegensatz, und der angeblich durch die Wissen-

schaft legitimierte Fortschrittsglaube der aufgeklärten Menschheit macht sich mit Eifer an die Arbeit, die Idealwelt auf den Trümmern des Bestehenden aufzurichten.

Es fragt sich, ob die Renaissance nicht doch *Ansätze zu diesem Fortschrittsglauben und Reformdrang* bereits aufzuweisen hat. An einem Punkt läßt sich ein Ansatz zur späteren Fortschrittsbewegung unzweifelhaft erkennen: in der *pädagogischen Literatur*, und man kann hier ganz deutlich die Linie verfolgen, die von den *italienischen Pädagogen*, von *Erasmus* und von *Rabelais* über Comenius zu den Führern der Pädagogik des 18. Jahrhunderts hinüberführt. Wenigstens ein Teil der Humanisten huldigt hier bereits demselben *Optimismus in bezug auf die Bildungsfähigkeit der menschlichen Natur* und demselben *Vertrauen zu der geradezu schöpferischen Kraft der Paideia*, die uns aus dem 18. Jahrhundert geläufig sind, und die einen Bruch mit den kirchlichen Anschauungen von Sünde und Ohnmacht bedeuten. Ohne die Erziehung, sagt *Erasmus*, bleibt der Mensch ein Tier, ja er wird schlimmer als ein Tier, wenn er nicht durch Philosophie und Wissenschaft gebildet wird. Die Natur gibt uns nichts als den Rohstoff, daraus muß ein Tier werden, wenn wir versäumen, den Gott daraus zu bilden. Und zwar kommt es, wie unsere modernste psychologische Schule lehrt, gerade auf die allerfrüheste Erziehung an, denn hat der Knabe von Geburt an sich an ein gutes vorbildliches Milieu gewöhnt, so geht die Gewohnheit über in die Natur. Wobei dann freilich in erster Linie die *Erziehung* selber der *Reform* bedarf; es gilt, dem Kind entgegenzukommen, sich nach seiner individuellen Begabung und Anlage zu richten; die Prügelpädagogik muß durch eine humane Pädagogik ersetzt werden; Liebe zum Lehrer soll im

Schüler das Grundmotiv bilden und darum Erweckung der Liebe das Hauptanliegen des Lehrers sein. Der Lehrer lege den Knaben womöglich vor, was ihnen anziehend und liebenswert erscheint, das Lernen soll dem Jungen süß werden, und die in Aussicht gestellten Belohnungen sollen seinen Ehrgeiz anspornen [1]). Schon ein halbes Jahrhundert früher hatte der Pädagog in Mantua, Vittorino da Feltre, das Postulat einer Erziehung, die zugleich Erholung und Zerstreuung für die Kinder wäre, aufgestellt und verwirklicht; er verstand die Kunst das Wissen zur Attraktion und das Spiel zur Belehrung zu gestalten. Man wußte nicht, arbeiteten seine Schüler wirklich, wenn sie tanzten, sprangen, sangen, ritten, oder belustigten sie sich, wenn sie Virgil rezitierten, latein schrieben, Reden improvisierten [2]). Wer erkennt in all dem nicht die Anfänge der modernen Erziehungsweise? Gilt nun diese Hochschätzung von der Menschenbildung im allgemeinen, dann erst recht von der Erziehung der Personen, die einst in verantwortliche Stellen einrücken werden, am meisten von der Fürstenerziehung. Hier ist der Punkt, wo die Pädagogik geradezu die Weltgeschichte dem idealen Ziel näher führen könnte. Gelänge es, die Erziehung der Fürstenkinder von klein auf in die richtigen Hände zu legen, so müßte eine neue Aera anbrechen für die Menschheit. Wobei man dann nur nicht vergessen darf, daß die Schrift des Erasmus von der Fürstenbildung [3]) zeitlich sich nahe berührt mit Machiavellis Traktat vom Fürsten, und an geschichtlicher Wirkung damit nicht konkurrieren konnte.

---

1) Erasmus, De pueris statim ac liberaliter educandis; vgl. Woodward, Erasmus concerning education, wo der Tractat englisch wiedergegeben wird.

2) Monnier I 241 f.

3) Institutio principis christiani.

An die pädagogische Literatur schließt sich dann die moralische Unterweisung für die Erwachsenen in den zahlreichen Traktaten dieser Zeit, die besten wieder von Erasmus. Auch sie geht von optimistischen Voraussetzungen aus, vom Glauben an das Können und an die Kraft des Willens, der Vernunft die Leitung über die Affekte zu geben, und sie operiert überall mit dem Begriff eines idealen Menschen, der über den empirischen die Herrschaft gewinnen soll und auch kann. Sie verrät allerdings einen starken Hang zur Aeußerlichkeit, legt ein gewaltiges Gewicht auf die guten Sitten und Umgangsformen, weit mehr als auf die reine Gesinnung, und arbeitet mit groben eudämonistischen Mitteln, mit der himmlischen Belohnung, die den Ehrgeiz auf Erden anspornen soll. Aber sie bleibt dann auch wieder nicht beim Einzelnen und seiner Innerlichkeit stehen, sie entwirft gern Gemälde einer Zukunftsgesellschaft nach dem Ideal der Humanität. Es wird vor allem ein Reich des Friedens sein, in dem alle Eroberungskriege verschwunden sind und höchstens für den Verteidigungskrieg das Waffenhandwerk seinen Platz im Staat behält. Es wird ein Reich der Bildung und der feinen Sitten sein, da sich die Aufklärung und Humanität von den Spitzen herab allmählich den untern Klassen mitteilen und sie dadurch erheben, ein Reich einer edeln Art der Gemeinschaft, da die Frau, aus ihrer unwürdigen Stellung befreit, nur dem Mann ihrer Herzensneigung die Hand gibt und in Bildung und Kenntnissen, darum aber auch an moralischem Gewicht, mit dem Mann wetteifern kann. Die Klassengegensätze werden sich mildern; jener Zustand, da die regierende Klasse die andern Bevölkerungsteile unterdrückt und durch ein hartes, ungerechtes Steuer-

ſyſtem niederhält, wird verſchwunden ſein; von demokratiſcher Gleichheit und Gütergemeinſchaft — das Wort in einem ſehr vagen Sinn genommen — iſt gelegentlich die Rede, am deutlichſten bei Thomas Morus. Ja, dieſer fügt auch noch das Ideal einer weiten religiöſen Toleranz hinzu, da zwar gewiſſe Fundamentaldogmen von der Unſterblichkeit der Seele und der Vorſehung allerdings Bedingungen für den Anteil an den bürgerlichen Rechten bleiben, im übrigen aber viele und verſchiedene religiöſe Meinungen und Kulte geduldet ſind, und keiner dem andern aufſätzig ſein darf [1]). Man wird ſagen: das iſt doch alles Frühaufklärung! Zweifellos, aber nun achte man auf den Unterſchied! Es fehlt jeder Verſuch, dieſe Ideale in die Realität einzuführen, es iſt noch gar kein Wille nach dieſer Richtung erwacht, man weiß zuweilen nicht, ob die Humaniſten ſelber daran glauben oder nur äſthetiſch ſpielen. Von der Utopia des Thomas Morus weiß kein Menſch genau, was dem Autor Scherz, was Ernſt war; das Meiſte iſt kaum mehr als ein Spiel mit geiſtreichen Einfällen, hinter denen ſich eine Kritik der gegenwärtigen Inſtitutionen deutlich verbirgt, aber wenig poſitiver Glaube an das Ideal ſelbſt [2]). Die Tatſache gibt zu denken, daß derſelbe Thomas Morus die Verfolgung der Proteſtanten in England gebilligt, ja begünſtigt hat [3]). Erasmus, der im Handbuch des chriſtlichen Streiters kühn verſichert hatte: „vom Eigentum weiß chriſtliche Liebe nichts", und zwar mit dem Zuſatz: das gelte nicht etwa bloß für die Mönche, ſondern für alle Chriſten,

1) Morus, Utopia, ſpeziell II 9; von Erasmus kommen hauptſächlich die Colloquia und das Encheiridion in Betracht.

2) Vgl. Utopia, ed. Lupton, Introduction XII.

3) Dictionary of national biography XXXVIII 436 (Sidney Lee): no theory of toleration influenced Mores official conduct.

derselbe Erasmus bemerkt, als die Täufer nun wirklich es wagten, den Kommunismus praktisch zu verwirklichen, lakonisch: Gütergemeinschaft mag der Liebe anheimgestellt sein, aber der Besitz und das Verfügungsrecht sollen beim Eigentümer bleiben [1]). Und Melanchthon, der als humanistischer Naturrechtler in der ersten Ausgabe seiner „Loci" den Satz aufgestellt hatte: „es fordert die menschliche Sozietät, daß wir alle Dinge gemeinsam gebrauchen", freilich nicht, ohne ihn durch Einschränkungen ungefährlicher zu machen, tilgt den Passus gänzlich, nachdem der Bauernkrieg und das Täufertum einen Anlauf in kommunistischer Richtung gebracht hatten, und nennt den Plato, den er früher lobend zitiert hatte, einen Konfusionär [2]). Dem Glauben an die den Einzelnen und die Gesellschaft erneuernde Kraft der Bildung steht gerade bei den größten Humanisten ein unbedingter Respekt vor den regierenden Gewalten und dem geltenden Recht gegenüber, und soweit sie im Ernst eine Reform der kirchlichen und gesellschaftlichen Mißstände hoffen und ersehnen, unterliegt diese der Einschränkung, daß die Könige, die Päpste und die Hierarchie sie auf ihr Programm nehmen, denn eine Revolution würde den ganzen Humanismus mit verschlingen und darf gar nicht gedacht werden. Schließlich aber sind diese Humanisten mit Idealen und platonischen Reformgedanken innerhalb der ganzen Renaissancekultur selbst nur eine Oase, und jeder Schluß von ihnen auf die ganze Renaissance ist falsch. Für diese ist ja gerade charakteristisch, daß sie die moderne Spaltung des Menschen in Ideal und Wirklichkeit und die damit gegebene sittliche Aufgabestellung nicht anerkennt, daß sie die Realität als solche feiert, anbetet und verklärt, wie

1) Epist, Appendix DXII.
2) Man vgl. im Corp. Ref. Melanchthons Opera XI 117 f. mit 715.

das von einer ästhetischen Kultur zu erwarten ist, mehr noch, daß sie in den für unser heutiges Gefühl abscheulichen politischen Zuständen eben die Bedingung ihrer eigenen herrlichen Entfaltung und Freiheit erblickt. Nicht nur Machiavelli hat den Cesare Borgia bewundert gerade wegen des Verrats von Sinigaglia, sondern ein Leonardo da Vinci stand in eben dieser Zeit in seinem Dienst und lebte wohl darin. Von den Höfen der Päpste gingen den Renaissancekünstlern und Dichtern die willkommensten Aufgaben zu, und mancher Kondottiere und kurzlebige Tyrann wußte sich Unsterblichkeit zu verleihen durch die Gunst, die er Humanisten und Künstlern austeilte. Den innern Zusammenhang zwischen der grausigen Gewaltspolitik des 15. Jahrhunderts in Italien und der Blüte des modernen Individualismus daselbst hat besonders Jakob Burckhardt gezeigt [1]). Weltverklärung, nicht Weltverbesserung, Genuß der im Bestehenden enthaltenen Schönheit und Kraft, nicht das Streben, aus der Reflexion ein Neues erst zu schaffen, ist hier das Merkmal. Das gilt sogar bis zu dem mit Reformgedanken so gern spielenden Erasmus hinauf. Am Schluß seiner Colloquia führt er uns noch einmal sein Idealbild eines glücklichen Menschen vor, eines christlichen Epikuräers, der mit Gott in Frieden steht, das Glück nicht in den vergänglichen Gütern, sondern im guten Gewissen sucht und darum seliger, vergnügter ist als alle andern Menschen — er denkt sich ihn übrigens als Franziskaner. Auch Christus „ist ja nicht traurig oder melancholisch gewesen, wie viele glauben, und er hat uns keineswegs zu einem unangenehmen Leben einladen wollen. Im Gegenteil, er gerade allein zeigt uns ein Leben, das süßer als jedes andere und am meisten mit Lust ausgefüllt ist". Das ist echte Renaissancefrömmigkeit, die

1) Kultur der Renaissance 105 f.

auch die Religion zum Genuß macht, der das Leben verschönert. Zwischen dieser Stimmung und dem Reformdrang und Fortschrittsglauben der neueren, durch die Aufklärung bestimmten Zeit liegt eine gewaltige Kluft.

Wir sind dabei schon auf den dritten Hauptunterschied gestoßen, den ausgesprochen aristokratischen Charakter der Renaissancekultur. Und vielleicht ist dieser Unterschied der tiefste. Die Renaissancebewegung ist die Bewegung einer ganz bestimmten, letztlich doch verschwindend kleinen Bildungsschicht, und sie hat niemals die Massen zu sich heraufziehen wollen. Es bildet sich eine Aristokratie eigener Art, die nichts zu tun hat mit dem mittelalterlichen Adel, ja im Gegensatz zu demselben gerade die Gleichheit der Stände auf Grund der gemeinsamen höheren Bildung betont. Ein bloßer Ursprung adliger Geburt allein würde wertlos sein; umgekehrt kann das Talent auch aus den ärmlichsten Verhältnissen zu dieser neuen Vornehmheit emporsteigen [1]). Aber gerade die Humanisten, die häufig plebejischer Herkunft sind, bilden dann schon durch ihr Latein eine Klasse für sich und haben das Bewußtsein ihrer Würde und geistigen Ueberlegenheit der Masse gegenüber. Sodann sind sie durchaus auf die Höfe und auf die vornehmen Bürger angewiesen, sie leben von ihrem Geld und von ihrer Gunst als ihre Professoren, Sekretäre, Kanzler, Gesandte, sie bilden mit ihnen zusammen die Elite der Gesellschaft. Am deutlichsten verrät sich der neuaristokratische Charakter dieser Kultur da, wo man ihn gerade am wenigsten suchen möchte, bei der pädagogischen Literatur. Es ist nämlich keineswegs eine Pädagogik für alle, für das Volk, wie wir heute sagen, im Gegenteil, sie nimmt von vornherein Rücksicht auf die Feinen, die Vermöglichen,

1) J. Burckhardt 283 ff.

die Kinder mit einem liberale ingenium. Erasmus berührt ganz im Vorbeigehen einmal das Problem, was man denn mit den Kindern aus ärmern Familien anfangen sollte, und antwortet, das Glück könne er nicht geben, er habe nur zu zeigen, wie zu erziehen sei [1]). Die Massen kommen für diese ganze Periode überhaupt nur als Objekt der Regierung in Frage, zum Mitreden und Mitleiten kommt ihnen nirgends irgend ein Anspruch zu, außer — in der Utopia des Morus, wo sie durch das Repräsentativsystem am Geschick des Ganzen mitwirken können. Das Entscheidende ist eben überall die neue Zweiteilung von Gebildet und Ungebildet, wobei „gebildet" eben immer humanistisch gebildet, mit dem Altertum gründlich vertraut heißt. Wer gebildet ist, dem steht die ganze höhere Welt offen, er kann es bis zum königlichen Rat bringen und dadurch indirekt am Fortschritt der Menschheit mitarbeiten, er ist in jeder Gesellschaft willkommen und gesucht, und wenn er vermögenslos ist, wird er, wenn auch innerlich und äußerlich unfrei, dennoch seinen Weg machen können. Aber wer diese Bildung nicht hat, — nun der steht dem Tier näher als dem Menschen.

Das Verhängnis dabei war ja, daß diese neue Bildung in fremder Sprache auftrat und aus den längstvergangenen Zeiten sich ihre Autoritäten geholt hatte. Man mag von der ewigen Jugend und Menschlichkeit des Altertums so hoch denken, wie man will, Tatsache ist doch, daß viele der Besten dadurch dem eigenen Volksgeist und der Gegenwart völlig entfremdet wurden. An Ausnahmen hat es ja zum Glück nicht gefehlt, es wurde schon darauf hingewiesen, wie in Italien beständig neben der lateinischen Dichtung die italienische gepflegt wird, wie neben den Stoffen aus der Antike die mittelalterlichen und volks-

1) De pueris statim ac liberaliter educandis.

tümlichen von den besten Dichtern bearbeitet werden. Die größten bildenden Künstler des 15. Jahrhunderts stammen aus einfachen Handwerkerkreisen, aus dem Volk und bleiben im Kontakt mit dem Handwerk [1]). Und vornehme Geister wie Lorenzo de Medici greifen derb in die Volkskunst hinein, verfassen alle Arten von Gassenliedern und Schwänken, und ihre Lieblingsdichter sind Bänkelsänger besserer Art, die zu lachen und zu unterhalten wissen. Auch in dem England der Shakespeareschen Zeit stammen die Künstler aus dem Volk; sämtliche Führer des neuen Dramas sind Söhne von Schustern, Maurern, Schneidern, Silberschmieden, kleinen Ackerbürgern gewesen. Wenn manche von ihnen den Zusammenhang mit dem Volk verlieren, wenn sie heimisch werden in der antiken Mythologie, in der dramatischen Technik von Plautus und Seneca und in manchen Kunstregeln des sog. feinen Stils, so ist doch jedenfalls die größte dramatische Dichtung nicht höfisch zu nennen, im Gegenteil, der krasse Naturalismus und die Vulgarität der Sprache bei Shakespeare, die ganze Art, wie er mit den Forderungen des Tages rechnet und „dem süßen Pöbel gibt, was des Pöbels ist" [3]), unterscheidet ihn scharf von der künstlichen Renaissancedichtung. Allein das sind die Ausnahmen, der einseitige Altertumskult vieler Humanisten und ihre wie der Künstler Gewöhnung an das Hofleben und seine Empfindungsweise hat tatsächlich in allen Ländern, wo die Renaissance einzog, die Entfremdung von Volkstum, Natur und Alltagswirklichkeit zur Folge gehabt und jenen Klassizismus geschaffen mit seiner frostigen, steifen Schönheit und seiner Armut an echter

1) Monnier II 223 ff.
2) M. Wolff, Shakespeare I 19.
3) M. Wolff, Shakespeare II 22.

Empfindung. Auf einem ganz andern Gebiet, im Rechtsleben, griff ja der Einfluß der Antike geradezu verheerend in die volkstümliche Kultur ein; die Rezeption des römischen Rechts an den Fürstenhöfen und von hier aus allmählich im ganzen öffentlichen Leben bedeutete die Ignorierung der ganzen ständischen Rechte und Gewohnheiten und die einseitige Verlegung der ganzen Machtfülle in die Hand des Fürsten [1]). Ein Teil der Härte des Bauernkriegs ist dem Umstand zuzuschreiben, daß sich die humanistisch gebildeten Juristen ihre Begriffe von Fürst und Untertanen aus dem Altertum statt aus der germanischen Wirklichkeit holten. Die Bildung eines Klassengeistes und Klassendünkels unleidlichster Art, Gelehrteneitelkeit lächerlichster Sorte und mehr drgl. hingen damit zusammen. Den Paracelsus z. B., der in Basel seine Vorlesungen in deutscher Sprache hielt, traf sogleich der Vorwurf, er verstehe offenbar kein Latein und sei kein gebildeter Mann [2]). Und nun stelle man neben den lateinischen Bildungskrieg der Reuchlinisten gegen die Kölner den in der Volkssprache durchgeführten lutherischen Kampf! Der wurde von dem Augenblick an, da Luther seine gewaltigen Sturmschriften deutsch in die Menge warf, aus einem Theologengezänk Sache der Nation; da galt nicht mehr gelehrt oder ungelehrt, da wurde zum Gewissen der Einfachen, der Ungebildeten gesprochen, da folgte alsbald um Luthers Schriften herum jene riesige Menge der Flugschriften, die in rasender Eile ihren Weg in die entlegensten Alpentäler hinauffanden und die Bewegung so unaufhaltsam machten wie einen großen reißenden Strom. Etwas Aehnliches hat sich zur Zeit der Aufklärung wiederholt, damals wurde das deutsche Bürgertum wirklich erobert von den neuen Ideen

1) D. Bezold, Geschichte der Deutschen Reformation 30 f., 45.
2) Strunz, Paracelsus.

und bekam die Aufklärungsmoral und die Aufklärungsfrömmigkeit eine Popularität wie seitdem keine Form der christlichen Kultur mehr. Nichts von dieser Volkstümlichkeit und Massenwirkung verbindet sich mit dem Namen Humanismus und Renaissance. In Italien bleiben die Massen kirchlich durch und durch, es fehlt jeder Versuch, sie von der überlieferten Kultur zu lösen; dasselbe gilt von allen andern Ländern, in denen der Humanismus einzog. Wir werden einen der Gründe kennen lernen: die Humanisten selber widerstrebten aufs höchste der Popularisierung ihrer freien Gedanken, wie später Bolingbroke und manche Deisten des 18. Jahrhunderts. Derart bestehen von diesem Zeitpunkt an zwei Kulturen über einander, die Kultur der gebildeten Elite mit dem Recht der freien Gedanken, dem Privileg feinerer Bildung, dem »odi profanum vulgus et arceo«, und die Kultur der von dem neuen Zeitgeist fast unberührten Massen, mit der kirchlichen Tradition, dem Untertanenverstand, der Ungeschlachtheit des Auftretens[1]). Es ist gar nicht zu leugnen, daß diese Zweiteilung bis tief in unsere Gegenwart hereinragt, daß wir sie keineswegs überwunden haben, aber das Ideal sehen die wenigsten darin, und was moderne Geistesart kennzeichnet, das geht doch gerade auf Ueberwindung dieser Bildungsschranken und auf intime Verbindung wahrer Bildung mit echter Volkstümlichkeit und Bodenständigkeit.

Es ist demnach kein gerade fortschreitender Weg, der von der Renaissancekultur über die Aufklärung in unsere

1) Scharfe Betonung dieses Gesichtspunkts bei C. Neumann, Rembrandt [2] 83, 89 ff., 97 ff. und bei Thode, Michelangelo und das Ende der Renaissance II 37—46.

heutige Welt führt. Der ausgesprochen aristokratische und ästhetische Charakter der Renaissancenbildung, der überall auf Lebensverklärung, aber nicht auf Heraufführung einer neuen idealeren Welt gerichtet ist, widerspricht manchen Hauptten-denzen der Gegenwart; die unendliche Kluft, durch die Nietzsche sich vom modernen Sozialismus getrennt wußte, klafft genau so weit zwischen der Renaissance und der heutigen durch die Worte Naturwissenschaft und Demokratismus bezeichneten Kultur. Wo die höheren Werte liegen, das ist für jeden Sache der individuellen Entscheidung. Aber die Kompliziertheit der heutigen Welt ist jedenfalls z. T. dadurch bestimmt, daß inner-halb der von der Kirche emanzipierten Menschheit so außer-ordentlich gegensätzliche Geister wie der Massenbeglückungs-drang der Aufklärung und der ästhetische Individualismus und Aristokratismus der Renaissance mit einander kämpfen.

Das ist die eine Seite, wo eine kritische Stellungnahme am Platz ist. Die andere Seite betrifft das Verhältnis zur katholischen Kirche, ein Verhältnis, das auf keinen Fall so einfach und so erfreulich ist, wie es vielleicht von weitem, da wo man unter dem Bann der Schlagworte steht, aussieht.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die großen Volks-massen von dem ganzen neueren Bildungsstreben der Renaissance so gut wie unberührt bleiben, und daß deshalb in ihnen die alte katholisch-kirchliche Kultur ihre Herrschaft ungebrochen behält. Außerhalb Italiens bleibt alles, was nicht zum Universitätsstudium gelangt oder unter den persön-lichen Zauber einzelner freier Geister gerät, der alten Religion erhalten. Hier erzeugt überall erst die Reformation die allge-meine Erregung aller Volkskreise für oder gegen die Kirche, weil sie sich der Volkssprache bedient und die übersetzte Bibel und die wilden Flugschriften in Masse unter die Menge wirft.

Für Italien aber ist das Bild, das Jakob Burckhardt gezeichnet hat, gerade an diesem Punkt einseitig und der Ergänzung bedürftig; es umfaßt wesentlich nur die vornehme Gesellschaft und schenkt den Massen und ihrer Stimmung fast kein Interesse. Gaspary und Monnier haben hier die notwendige Ergänzung gebracht. Monnier kommt für das Quattrocento zum Ergebnis, daß im wesentlichen die katholische Volksfrömmigkeit in ganzer Stärke bestehen blieb, und das Mittelalter so gut wie ungebrochen weiter herrschte. Man werfe nur einen Blick in die alte und doch beständig neu hervorquellende religiöse Literatur des Zeitalters mit ihrer fabelhaften Popularität, man denke an alle die „Laudi", die das Volk auf der Gasse singt zu Ehren der Madonna und der Heiligen, an die alten und neuen Rappresentationi aus der Geschichte der Bibel, der Heiligen und der Märtyrer, denen die Volksmenge still und atemlos und mit allen Zeichen der religiösen Ergriffenheit zuschaut. Oder man gehe einem der berühmten Volksprediger der Zeit nach, etwa dem Bernardino da Siena, man sehe zu, wie er und das Volk sich verstehen und lieben, und wie gewaltig er in die Herzen und die Lebensführung eingreift. Oder vielleicht die feinste Probe: man schaue dem italienischen Volk zu, da wo es sich unbeachtet glaubt, fern von der Oeffentlichkeit, in den familiären Briefen oder den Rechnungen der Kaufleute, wie viel Gebete, wie viel fromme Wünsche und Entschlüsse, wo man sie nie erwarten würde! Von hier aus wird es glaubhaft, wenn Despasiano, der Sammler einer größeren Anzahl von Lebensbeschreibungen von Männern und Frauen, so außerordentlich viel rührend fromme Züge aus dem Privatleben seiner Personen zu berichten weiß, wie denn auch der Kaufmann Rucellai Gott dafür dankt, daß er in einem Land geboren sei, wo der wahre christliche

Glaube herrsche [1]). Freilich will dann Gaspary doch einen gewissen Wandel erkennen; die Religion auch der streng katholischen Kreise erscheint ihm kühler, verständiger, weltlicher als zuvor, „man glaubte an den Himmel, aber die Erde verlangte daneben ihr Recht; die frommen Gebräuche wurden aufrecht gehalten und geübt, aber sie bildeten nicht mehr den wichtigsten Inhalt des Lebens, sie mußten andere Interessen neben sich dulden" [2]). Es ist ganz deutlich, daß mit der katholischen Reformation der 40 er Jahre des 16. Jahrhunderts, vor allem mit den Jesuiten, ein ganz neuer Eifer der Volksfrömmigkeit und der Propaganda beginnt im Gegensatz zu einer Epoche der Erkältung und Ernüchterung. Dennoch, das Italien des 15. und 16. Jahrhunderts bleibt ein gut katholisches Land, bleibt es trotz den Gräueln des päpstlichen Hofes und den Spöttereien der Humanisten, die ja doch beide seiner Kirche äußerlich den Respekt bezeugten.

Sodann gehört auch ein großer Teil der Humanisten und Künstler mit ganzem Herzen der alten katholischen Frömmigkeit an. Janssen hat das vor allem für den deutschen Humanismus der ältern Generation betont, bevor das junge freche Poetengeschlecht aufkam, für die Rudolf Agricola, Hegius, Dringenberg und Rudolf von Langen; ihr ganzes Streben war darauf gerichtet, den Humanismus mit seinem bessern Latein und seiner solideren Sachkenntnis in den Dienst der kirchlichen Arbeit zu stellen; das gilt unter der jüngeren Generation auch von Reuchlin und Wimpfeling, denen der Verdacht der Ketzerei das schlimmste war, und die als brave Söhne ihrer Kirche gestorben sind. Ihnen fehlte jede Empfindung dafür, daß zwischen der neuen Bildung und der katholischen Lehre

1) Monnier II 168—217.
2) Gaspary II 198 f.

irgend ein Gegensatz bestehen könnte [1]). Aber für Italien steht es nicht anders, der Humanismus trat hier wohl in Gegensatz zum asketischen und heuchlerischen Mönchtum, aber nicht zur Kirche als solcher, er suchte sich mit ihr wenigstens äußerlich in ein freundliches Einvernehmen zu setzen. Aus den Sammlungen der vitae berühmter Männer geht hervor, daß die meisten von ihnen streng nach den Vorschriften der Kirche lebten. Monnier geht noch weiter und rühmt den Künstlern des 15. Jahrhunderts ihre „evangelische Frömmigkeit" nach; sie glauben an die Mysterien, die sie darstellen, sie werden selber davon in der Seele gerührt [2]). Und nicht umsonst steht an der Spitze der modernen Bildung ein Dante, der noch vollständig mittelalterlich empfindet, — es bedeutet stets eine Versündigung an ihm, wenn man mit modern religiösen Fragestellungen überhaupt an ihn herantritt, — ein Petrarca, der beständig den Augustin mit sich trägt und, so wenig er deshalb von seiner starken Eitelkeit und Weltlichkeit loskommt, so schwer jemals sich ihrer naiv freuen kann, weil ihn das christliche Ideal innerlich bindet, ja selbst ein Boccaccio, dessen Dantekommentar „im Geist einer peinlichen und timiden Orthodoxie" verfaßt ist, und der Dante an allen Stellen zurechtweist, wo der Dichter in ihm über den Theologen gesiegt hat, Boccaccio, der ja auch am Ende seines Lebens ernsthaft an die Möncherei gedacht hat [3]). Man sieht, es ist doch richtiger, mit dem Schlagwort von der heidnischen Renaissance etwas vorsichtiger umzugehen.

Nun aber die Modernen in der Religion. Wir können sie in drei Kategorien teilen: die Bildungschristen, die religiösen Heiden, die dezidiert Irreligiösen,

1) Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I 54 ff.
2) Monnier II 239.
3) Gaspary II 44.

wobei freilich die Linien von einem zum andern hinübergehen.

Zunächst ist es das Natürlichste, daß sich Mischformen ergeben vom alten Katholizismus und der modernen, resp. antiken Bildung, indem sich der katholische Glaube sowohl mit der mythologischen Poesie als mit der Philosophie des Altertums verband. Am verbreitetsten war das Spiel mit der antiken Mythologie teils in freier Form neben dem christlichen Glauben, teils in Uebertragung der mythologischen Namen auf die christlichen Glaubensobjekte selbst. Noch Camoens in seinen Luisiaden läßt die Portugiesen unter der Führung Vasco de Gamas beständig von Bachus verfolgt und von Venus und Mars gerettet und unterstützt werden, und mitten zwischen diesen mythologischen Partien legt der Held vor den Ungläubigen ein korrekt katholisches Glaubensbekenntnis ab [1]), ein Beispiel, wie der katholische Glaube und das Spiel mit dem Mythus unvermischt zusammengesetzt werden können. Baptista Mantuanus dagegen in seinen Parthenicae verwendet gerade für das Lob der Madonna und der heiligen Jungfrauen heidnischen Schmuck in exzessiver Weise und rechtfertigt es dann damit, daß ja der Sieg des wahren Glaubens und die Niederlage der Dämonen entschieden seien, man sich daher ihrer Namen ohne Gefahr bedienen und die Schönheiten der heidnischen Kunst dem eigenen Gott als Trophäen darbringen könne [2]). Aehnlich haben deutsche und schweizerische Humanisten, selbst Zwingli, ganz ungeniert ihren Gott und Christus mit heidnischen Namen bezeichnet [3]). Es war Poesie und Spiel, nicht anders als zur Zeit unserer deutschen Klassiker; die naheliegende Folge war bei vielen jedoch,

1) Marc Monnier, La Réforme, de Luther à Shakespeare 320 ff.
2) Gaspary II 401, ebenso Sannazaro de partu virginis vgl. J. Burckhardt 202 f. 3) R. Stähelin, Zwingli I 31.

daß ihnen auch der katholische Volksglaube zur mythologischen Poesie wurde. So wird es sich bei den deutschen Poeten unter den Humanisten meist verhalten haben, aber wenn dann ein so heidnischer Poet wie Conrad Celtes das Muttergottesbild von Altötting besingt, weil es ihm Gesundheit verlieh, weiß man nicht, was Spiel, was Ernst ist. Sicher mußte die intensive Beschäftigung mit der heidnischen Literatur und Religion einem Teil der Humanisten die Verwandtschaft, ja Identität des katholischen Volksglaubens mit dem heidnischen zum Bewußtsein bringen; daß der ganze Heiligenkult ein Rest des alten Polydämonismus ist, bezeugen mit Erasmus viele Humanisten, und sobald diese Erkenntnis eindrang, konnte wohl der alte Ritus aufrecht stehen bleiben, der Glaube war entflohen. Man darf es als Ueberzeugung überaus vieler gebildeter Christen dieser Zeit hinstellen, daß das katholische Christentum von einer Fülle heidnischer, jüdischer, überhaupt unterchristlicher Elemente durchzogen ist, daß diese fälschlich mit dem Evangelium verwechselt werden, daß die Volksreligion vielleicht mehr heidnisch als evangelisch ist, daß aber der Kern des Christentums davon nicht betroffen wird, und deshalb auch der Gebildete aufrichtig und von Herzen ein Christ sein kann. Was der Kern ist, das war dann wieder eine andere Frage; darüber herrschte nicht so leicht Einigkeit. Aber die Unterscheidung von Kern und Schale, von Evangelium und kirchlicher Volksmythologie war weit verbreitet, sodaß man das Recht hat, von einer „Bildungsreligion", die sich über der Volksreligion erhob, zu reden. Ihr Existenzrecht war unbestritten, sobald sie das Dogma unangetastet ließ, am kirchlichen Ritus nichts änderte und die hierarchische Verfassung respektierte. Für die Bestimmung des Kerns des Evangeliums war

dann entscheidend das eigene Ingenium jedes Denkers oder Künstlers und der Teil der antiken Philosophie, der zu diesem Ingenium besonders sprach. Platonischer Ideenflug hoch über die Sinnenwelt hinaus, stoische Tugendbegeisterung, gepaart mit heroischem Trotz und Ernst, aristotelische Weisheit des Maßes und der Mitte, pythagoräische Zahlenphantastik, gepaart mit kabbalistischem Geheimniskram, selbst epikuräische Kunst der Eudämonie, sie alle haben sich damals mit dem Evangelium verschmolzen, als wahre Auffassungen des Evangeliums betrachtet und das Christentum aus einem Ding der Tradition und Superstition zur persönlichen Ueberzeugung, zum geistigen Wert zu erheben versucht. Bei manchen mag ja die heidnische Philosophie im Grund der Kern und das Christliche die Schale gewesen sein, aber bei andern war es sicher umgekehrt. Halten wir uns nur an die zwei bedeutendsten Typen, die Platoniker in Florenz und Erasmus. Marsilio Ficino in Florenz hat aus Christentum und Platonismus eine unlösbare Einheit gemacht, indem er das Evangelium ganz platonisierte, intellektualisierte, ästhetisierte und den Plato ganz theologisierte und christianisierte. Das war für ihn selber allerheiligster Ernst; er hatte eine Bekehrung erlebt, die ihn aus einem Heiden zu einem Streiter Christi machte, er hatte seinen Lukrezkommentar verbrannt und als einer der ersten über den griechischen Text der Paulusbriefe Vorlesungen gehalten. Paulus trat dadurch überall in den Vordergrund, Paulus und Plato erschienen als die vollendeten und miteinander übereinstimmenden Zeugen evangelischer Wahrheit. Franzosen, wie Lefèvre d'Etaples, und Engländer, wie John Colet, die Florenz besuchten, trugen diesen christlichen Platonismus in ihre Heimat zurück und wirkten

dort für das nämliche idealistische Christentum [1]). Viel nüchterner, praktischer faßt Erasmus das Christentum auf. In seinem „Handbuch des christlichen Streiters" ist es ihm die Waffenrüstung, mit der ein Mensch im Kampf mit sich selbst und der Welt bestehen kann. „Philosophie Christi" pflegte auch er es zu nennen und er sah die Wahrheit aller Philosophen des Altertums in ihm vereinigt, aber es ist durchaus praktische Philosophie, Moral des rechten glücklichen Lebens, und Christus ist der himmlische Lehrer, der uns die guten Waffen für den Lebenskampf zeigt und die himmlischen Belohnungen vor die Seele stellt. Der Kern des Evangeliums ist die einfache undogmatische Moral der Bergpredigt im Einklang mit der Weisheit Platos und Plutarchs, Senecas und Epikurs und aller Guten und Edeln. Und dieser Kern ist das wahre alte Christentum, daher Christianismus renascens die begeisterte Losung des erasmischen Kreises, eine Zeitlang auch Zwinglis Losung [2]). Aber für Erasmus wie für Ficino wird an Dogma, Ritus und Verfassung nichts Wesentliches kritisiert und in Frage gestellt, und, so stark beide modernisieren, sie wissen sich doch als getreue Söhne der einen katholischen Kirche und denken niemals an eine Revolution. Wir können beides katholischen Modernismus nennen, Reformkatholizismus, Aufklärungskatholizismus, aber der Katholizismus ist dabei nicht weniger ernst gemeint als die Bildung und Reform. Natürlich haben die Anhänger dieser Meister die Akzente oft verschieden verteilt, und manchen unter ihnen ist das Christliche nur noch ein Anhängsel gewesen. Man konnte von diesem Standort jederzeit mit Leichtig-

1) Monnier II 81—115; Wernle, Renaissance des Christentums im 16. Jahrh.
2) Wernle, a. a. O.

keit zu einem bloßen Rationalismus oder Aesthetizismus gelangen, der sich im Kern mit dem Evangelium kaum mehr berührte. So steht es mit jeder „Bildungsreligion", bei der immer das Bildungsinteresse die eigentliche Frömmigkeit zu erdrücken droht. Aber ebenso konnte eine echte Jesusliebe und Jesusbegeisterung, ein ernsthaftes Verlangen, das Evangelium selbst aus dem Schutt der Jahrhunderte wieder auszugraben, zu dieser Bildungsreligion führen, und daß dies gerade für die genannten Führer zutrifft, scheint mir zweifellos.

Daneben kommt es nun zu direkter Renaissance außerchristlicher Religionen und zu tastenden Versuchen der Neubildung, wie sie für solche Uebergangszeiten charakteristisch sind. Gerade wir Heutigen kennen ja diese Phänomene nur zu gut, in einer Zeit, wo ein alter, fester Glaube ins Wanken und Schwinden geraten ist, und nun alle diejenigen, welche den mystischen Trieb nicht los werden und in der neuen Aufklärung keine Ruhe finden, von einem Surrogat des Glaubens zum andern umherirren und unwillkürlich zu längst überwundenen, urältesten Religionsformen zurücksinken. Jakob Burckhardt hat in meisterhafter Weise das Wesen dieser Uebergangsfrömmigkeit dargestellt, die Allgewalt des astrologischen Wahns gerade über die Gebildetsten, die Verstärkung des Dämonen-, Hexen- und Zauberglaubens und die Flucht zu allen antiken und mittelalterlichen Künsten der Magie. Ein so aufgeklärtes Weltkind wie Poggio z. B. glaubt nicht nur an allen mittelalterlichen Geister- und Teufelsspuck, sondern auch an Prodigien antiker Art. Papst Pius II, der Humanist, versenkte eine Menge goldener und silberner Medaillen in die Grundsteine seiner Bauten. Benvenuto Cellini erzählt uns umständlich die Geschichte von einer Beschwö-

rung im Kolosseum zu Rom, der er selbst beiwohnte. Zumal das astrologische Wesen ist uns bis hinauf zu den führenden Geistern, zu einem Marsilio Ficino und Cardanus, bezeugt: es war die Religion der Gebildeten. Man stellte jedem Kind das Horoskop bei der Geburt, man befragte den Astrologen vor jedem wichtigen Entschluß, vor Beginn eines Feldzuges, vor Grundsteinlegung eines Gebäudes, vor der Abreise fürstlicher Personen; man war überzeugt, daß das Unglück eintreffen muß, man ließ sich geradezu lähmen im Handeln, wenn es durch die Sterne vorausbestimmt war[1]). In manchen von diesen Anschauungen können wir Vorstufen einer späteren wissenschaftlichen Weltansicht erkennen; die astrologischen Regeln und die alchymistischen Versuche greifen jener Auffassung von der Natur vor, die sie als ein geordnetes System von Kräften ansieht, diese Kräfte zu erkennen und nach ihren Gesetzen das Leben einzurichten sucht. Allein Aberglaube und Wahn, Verlangen nach dem Geheimnisvollen und Bedürfnis eines persönlichen Kontaktes mit dem Wunderbaren sind noch so übermächtig, daß gerade diese halbwissenschaftlichen Vorstufen das Haupthindernis zu einer rationellen Auffassung der Welt geworden sind. Es steckt wirklich Religion darin, Urreligion sogar, die in der Menschheit überhaupt nie erstorben ist, die immer neben der offiziellen Religion ihr illegitimes Dasein weiter führt und in Zeiten der Erschütterung des naiven Glaubens sich dann ungestüm als Surrogat in die Lücke drängt. Und dicht neben der urältesten Religion melden sich dann die beiden Zersetzungsprodukte aller positiven Religionen, die bei allen Uebergangszeiten sich einstellen, für die Gefühlsmenschen die Mystik und für die nüchternen Verstandesnaturen der Rationalismus. Es begegnet uns da und dort eine

1) J. Burckhardt 410—441.

zeit- und raumlose Mystik und Kontemplation, die Burckhardt „Theismus" nannte und bedeutungsvoll an den Schluß seines Buches gestellt hat als Verheißung auf die eigene Zeit: eine Religion, die mit dem positiven Christentum, seinen Dogmen und Riten nichts mehr zu tun hat, auch wenn sie äußerlich sich ihm noch anschmiegen kann, für die es nur zwei Realitäten gibt, den in der Ordnung des Universums sich entfaltenden Gott und die Seele, und die alle Frömmigkeit ganz in die Andacht und Erhebung der Seele zum geistigen Grund der Welt verlegt. Burckhardt findet diesen „mystischen Theismus" in den Hymnen des Lorenzo Magnifico[1]). Man muß freilich das Wort Mystik klar bestimmen, wenn man etwas Deutliches damit sagen will, und man muß diese moderne Mystik scharf unterscheiden von allem, was das Mittelalter darunter verstand. Die mittelalterliche Mystik ist im Kloster gewachsen und ist das Korrelat einer strengen asketischen Praxis. Sie erstrebt die Vereinigung der einzelnen Seele mit Gott selbst, aber sie macht ernst damit, daß für diese Vereinigung das eigene Ich sterben muß, damit Gott alles in allem werde. Es bedarf dazu nicht viel äußerlicher asketischer Uebungen, wohl aber einer ganzen und völligen Verleugnung des Willens, eines Verzichts auf alle individuelle Eigenart und Besonderheit. Die richtige mittelalterliche Mystik löscht die Individualität aus. Ganz anders die neue weltliche und moderne Form der Renaissancemystik, Mystik von starken Weltkindern und Diesseitsmenschen, die an nichts weniger denken als an das Sterben des eigenen Ich und die Trennung von den Kreaturen, die aber in ihrer Menschlichkeit eine Lücke spüren, wenn nicht das Gefühl der Einigung ihrer Seele mit der Gottheit dann und wann sie

1) J. Burckhardt 448 ff.

erfüllt und über sich erhebt. Der ungeschmälerte Genuß des ganzen Diesseits vollendet sich für sie in der Gotteserkenntnis und Gottesbegeisterung, welche die Seele adelt, vertieft und mit Ewigkeitsgehalt erfüllt. Diese Mystik ist die Krone des modernen Individualismus, gerade wie die mittelalterliche Mystik sein Begräbnis ist. Es ist eine Form durchaus ästhetischer Frömmigkeit, mehr Stimmung und Weihe als persönliches Verhältnis zu Gott, sie kann unvermerkt aus der religiösen Sphäre ganz in die künstlerische oder wissenschaftlich kontemplative hinüberwandeln. Sie steht an der Grenze der Religion und kann sich auch mit einem völlig irreligiösen Denken von Zeit zu Zeit verbinden. Spuren eines ausgesprochenen Rationalismus, des andern modern religiösen Surrogats, zu finden mitten in diesem phantasievollen und ästhetischem Zeitalter, ist schon schwieriger, obschon es sicher nicht ganz daran fehlt. Man möchte den Aristoteliker Pomponazzo in Mantua, der durch seine Diskussion über die Unsterblichkeit Aufsehen erregte, dahin zählen, wenn er nicht immer wieder sich kirchlich salviert hätte; so weit er Philosoph ist, gehört er jedenfalls dem reinen Rationalismus an [1]). Das beste Kennzeichen des modernen Rationalismus, die Entgegenstellung der natürlichen Religion zu den positiven Religionen mit deutlich bemerkbarer Bevorzugung der ersteren begegnet uns dann bei zwei späten Ausläufern des Zeitalters, die beide schon unter dem Eindruck des innerchristlichen konfessionellen Haders standen. Das Colloquium heptaplomeres des französischen Juristen Jean Bodin, wegen seiner Gefährlichkeit erst im 19. Jahrhundert gedruckt, läßt sechs verschiedene Religionsvertreter, den Katholiken, Lutheraner, Calvinisten, Juden, Heiden und den Mann der natürlichen

1) Carriere, Philosophische Weltanschauung der Reformation 40 ff.

Religion miteinander disputieren und steht deutlich mit seiner Sympathie auf Seite des Mannes, welcher die der positiven Willkür überlegenen natürlichen Vernunftwahrheiten vertritt [1]). Cardanus aber begnügt sich im 11. Buch de subtilitate damit, von jeder der 4 Religionen, Götzendienst, Judentum, Christentum und Muhammedanismus ebenfalls gesprächsweise die schwachen Seiten hervorzukehren, und ein Passus im Gespräch deutet an, daß für ihn die natürliche oder moralische Philosophie der sichere Maßstab für die Wahrheitserkenntnis ist, mit andern Worten, daß er außerhalb des Positiven, beim Rationalen, seinen Standort nimmt. Natürlich haben beide, Bodin wie Cardanus, für ihre kirchliche Salvierung Vorsorge getroffen, und insofern konnte Lessing mit einigem Grund die „Rettung des Cardanus" versuchen. Daß gerade er, der Autor des Nathan, den Cardanus in sein Herz schloß, zeigt schon, wie windig es mit dieser Rettung in Wirklichkeit steht, und daß wir in der Tat bei diesen Männern etwas vom Geist des späteren Aufklärungsjahrhundert zum erstenmal finden [2]). Indes, es werden Ausnahmen gewesen sein; für die Reduktion der Religion auf ein paar trockene Verstandessätze, die jeder Mensch sich selber aufzählen kann, konnte gerade die Renaissancezeit unmöglich der richtige Boden sein.

Von der eigentlichen Irreligion ist darum nicht viel zu sagen, weil sie sich sehr selten offen ans Tageslicht wagte. Bekenntnisse des Atheismus oder gar Martyrien für den Atheismus kennt die Renaissance nicht, kann sie nicht kennen, weil es ihrer ganzen Lebensauffassung widersprechen würde. Am deutlichsten spricht sich gelegentlich eine tiefe Skepsis gegenüber Vorsehung und Un-

1) Vgl. Dilthey, Natürliches System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrh. Archiv f. Gesch. d. Phil. VI (1893, 107 ff.).
2) Lessing, ed. Groß (Hempel) 14.

sterblichkeit aus, man hört von der Herrschaft der launischen Fortuna, aber auch das ohne Negation des Christenglaubens. Das Zeitalter der Naturwissenschaften und der auf ihnen ruhenden materialistischen Philosophie war noch nicht angebrochen, es existierte überhaupt noch keine moderne selbständige Philosophie; die Thesen der alten Philosophenschulen werden etwa gegeneinander ausgespielt und in ihrer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit abgewogen, aber der Mut und Glaube an irgend ein „System", das man dem kirchlichen Glauben entgegenstellen könnte, ist nirgends vorhanden bis etwa auf Giordano Bruno, den Ausläufer der italienischen Renaissance. Würde der italienische Geist freie Entfaltung gehabt haben und nicht durch die Gegenreformation abgebrochen worden sein, die Bewegung würde wohl eher in der Richtung des Positivismus, d. h. des Bruchs mit jeder Metaphysik, weiter gegangen sein. Ein solcher Positivismus, der sich an die Erfahrung hält und die Fragen nach dem transzendenten Grund abschneidet, begegnet uns in der Geschichtsauffassung und Politik der großen Florentiner, vor allem bei Machiavelli; hier werden Tatsachen gesammelt, ihre nächsten Gründe analysiert und verallgemeinernde Schlüsse daraus gezogen, die sich nirgends in das metaphysische Gebiet verlieren. Die theologische Betrachtung ist hier gänzlich überwunden und nicht durch eine sog. philosophische ersetzt, es bleibt bei der Registrierung der Phänomene und ihrer Zusammenhänge und der Ausnützung der darin enthaltenen Lehren für die eigene Gegenwart und Zukunft. Hier muß sich dann auch die Religion gefallen lassen, rein positiv, nach ihrem Nutzen oder Schaden für den Staat, gewürdigt zu werden, mit völligem Absehen von der Wahr-

heitsfrage, und es wird ihr wichtigster Nutzen darin gesehen, daß sie durch den Eid die Bürger moralisch zwingt, ihr Wort zu halten. Der Verfasser des Principe und der Discorsi erweist sich auch in seinem Leben als ein Mann von absoluter religiöser Bedürfnislosigkeit bei im übrigen korrekter Wahrung der kirchlichen Anstandsregeln. In derselben scharfen Beobachtung der nächstliegenden Phänomene und ihrer Einstellung in psychologische Regeln ist nächst ihm Montaigne der große Meister. Allen Fragen nach letzten metaphysischen Gründen stellt sich sein Que sais-je? gegenüber, und über diese Zurückhaltung ist der Autor nicht betrübt, er findet, daß sich bei ihr sehr gut leben lasse. Wir dürfen hier sicher von Anfängen des modernen Positivismus reden noch vor dem Aufstieg der Naturwissenschaften; wenigstens wenn man die hier enthaltene Anregung zu Ende denken würde, käme man zu einem konsequenten Positivismus. Das ist die eine hervorragende Art der modernen Irreligion. Die andere ist jener reine Aesthetizismus und Epikuräismus, der uns bei sehr vielen äußerlich kirchlichen Humanisten und Künstlern entgegentritt, bei Valla und Beccadelli, bei Pontan und Polizian, bei Ariost und Pietro Aretino, natürlich auch bei allen den skrupellosen politischen Gewaltmenschen nach der Art des Cesare Borgia. Das Uebernatürliche hat für sie die Geltung vollständig eingebüßt, ihr rein diesseitiges Genußverlangen könnte durch die Rücksicht auf eine höhere Macht nur gestört werden; Guiccardinis „memento vivere“ und Aretinos „il vivere risolutamente“ ersetzt hier das religiöse Gefühl. Es ist ein praktischer Atheismus, der übrigens bis hinauf zum Papsttum sich erstreckt, eine vollständige Befriedigung des Ich mit sich selbst und seiner Kraft, ein Aus-

schöpfen sämtlicher Lebensgenüsse bis zur Hefe ohne einen Anflug von Skrupel oder von Reue. „Für einen Pietro Aretino", sagt J. Burckhardt, „wäre die Lästerung Gottes unnütze Mühe gewesen, da er von Gott keine Geldsummen durch Drohungen oder Schmähungen erpressen konnte, sich also auch nicht durch Versagung zur Lästerung gereizt fand und mit unnützer Mühe gibt sich ein solcher Mann nicht ab" [1]). Wir dürfen in der Tat bei diesen ästhetischen Naturen schon darum keine verletzende Aeußerung des Atheismus erwarten, weil sie sich dadurch ihr Behagen gestört und zudem dem bestrittenen Gegenstand eine Wichtigkeit beigelegt hätten, die ihm nach ihrer Meinung gar nicht zukommt.

Es war eine Gesinnung, die der Religion bei lebendigem Leibe das Blut aussog, aber begleitet war sie von einer Praxis, welche die Kirche respektierte. Und damit bekommen wir eben erst das vollständige Bild und sind in der Lage, die Frage, was denn die Renaissance tat zur Ersetzung der kirchlichen Kultur, zu beantworten. Nirgends ein Kampf gegen das katholische Christentum, nirgends die Entgegenstellung einer neuen Philosophie oder Religion, statt dessen Akkommodation an das Verlachte und innerlich Ueberwundene in allen Formen. Nur schon die Sorge für das tägliche Brot hat selbst die Freimütigsten unter ihnen in die kirchliche und päpstliche Pfründenjägerei gezogen, zuweilen auch noch der Gedanke, dadurch am ehesten gegen Nachstellungen der Inquisition gesichert zu sein. Lorenzo Valla, der die Unechtheit der Schenkung Konstantins aufzeigte und die apostolische Autorschaft des sog. apostolischen Symbols bestritt, flüchtete sich vor seinen Feinden in den Dienst der Kurie und starb als päpstlicher Sekretär und Professor [2]). Polizian,

1) J. Burckhardt 135. 2) Gaspary II 141.

der den Gestrengen in Florenz nicht mit Unrecht als Freigeist erschien, beobachtete die Gebräuche der Kirche, schrieb Hymnen und Predigten und predigte selbst gelegentlich, zumal da er geweihter Priester war [1]). Der Deutsche Mutianus Rufus, dem sich die christlichen Götter gleich den heidnischen zu mannigfaltigen Gestalten und Namen für die eine Gottheit, die Natur, verflüchtigten, und der alles Positive in der Religion als Aberglaube erklärte, wenn er im Freundeskreis sich einmal gehen ließ, lebte eben doch als Kanonikus in Gotha von kirchlichen Stiftungen und gab seinen Freunden den dringenden Rat: hüte dich, das auszubreiten, man darf die Perlen nicht vor die Schweine werfen [2]). Und Rabelais in Frankreich, der eine Zeitlang starke Sympathien mit der Reformation bezeugt hatte, nachher, durch den Asketismus Calvins abgestoßen, zu der seiner Natur gemäßeren Freigeisterei zurückkehrte und Gott einen guten Mann sein ließ, — er zog mit päpstlicher Erlaubnis die Mönchskutte, die er vorübergehend abgeworfen hatte, wieder an und bekleidete sogar in späteren Jahren eine Zeitlang ein Pfarramt in Meudon [3]). Das Empörendste für unser Gefühl ist doch Pietro Aretino, der weitaus Frechste und Unzüchtigste unter den italienischen Genußmenschen, der zwischen seinen unsaubern Komödien und Skandalgeschichtchen auch einmal eine Paraphrase der sieben Bußpsalmen schrieb, drei Bücher von der Menschheit Christi, das Leben der Maria, heiligen Katharina, des hl. Thomas, samt einer Genesis, Erbauungsschriften, die ins Deutsche und Französische übersetzt wurden und ihm nach seiner Meinung sicher einen Platz

1) Gaspary II 227.
2) Briefwechsel Mutians ed. Krause, Einleitung XX—XXIX.
3) Marty-Laveaux in Petit de Julleville Hist. d. l. langue et d. l. litt. fr. III 36, ferner E. Gebhart, Rabelais, la Renaissance et la Réforme.

im Himmel verschaffen mußten. Derselbe Aretino hat sich 16 Jahre lang einen Beichtvater in der Person eines Minoriten gehalten, zu dessen Füßen er sich immer wieder seiner Sünden zu entlasten pflegte, und zuletzt erfrechte er sich, den Michelangelo, einen der ganz wenigen wirklich vom Ernst der Religion erfaßten Künstler, des Mangels an Frömmigkeit zu beschuldigen, weil er auf seinem jüngsten Gericht nackte Personen gemalt habe, was doch für einen heiligen Gegenstand unziemlich sei; er empfahl ihm die üblichen Verhüllungsmittelchen. Daß er daneben ein Hasser Luthers und der Lutheraner war, versteht sich von selbst. Dogmatische Orthodoxie und Korrektheit der kirchlichen Sitte bei vollendet heidnischer, ja ruchlos sinnlicher Lebensart [1])! All das ist echte Renaissance. Und nun nehmen wir das ganze Bild zusammen: die kirchlich konservativen Humanisten und Künstler, — kein geringer Teil —, die aufgeklärten Bildungschristen, die weder an das Dogma, noch den Ritus, noch die Verfassung rühren, die Alt- und Neureligiösen, Astrologen, Zaubergläubigen, Mystiker und Rationalisten, die ebenfalls dem Bestehenden mit Scheu begegnen, endlich die Freigeister und wirklich Modernen, die z. T. vom Geld der Kirche leben, und dann frage man sich, ob von der so zersplitterten und selbst im Extrem so feigen, akkommodanten Bewegung für die in den ganzen Volksmassen noch zäh wurzelnde kirchliche Kultur eine ernste Gefahr drohen konnte.

Es bleibt immer vom allerdenkwürdigsten in der Geschichte, daß eine Kultur, deren Wesen Verweltlichung und Verdiesseitigung des Menschenlebens ist, die nicht nur mit den alten kirchlichen Ideen des Gottesstaats und des Heiligen ganz gebrochen hat, sondern in ihrer Konsequenz die Reli-

1) Gaspary II 477 ff.

gion in Aesthetik verflüchtigt und an Stelle der Wahrheitsfrage die Frage nach dem Nutzen oder Schaden der Religion für den Staat ventiliert, daß diese reiche, große Kultur jeden offenen Bruch mit der Kirche vermeidet, sich auf die verschiedensten Weisen mit ihr in ein äußerlich friedliches Verhältnis sich zu setzen bemüht und sich von der Kirche Absolution erteilen läßt für alle ihre Sünden. Trotz der neu sich bildenden Spaltung der Kultur in eine gebildete Oberschicht und eine davon unberührte konservativ-kirchliche Menschheit *bleibt die Einheit der katholisch kirchlichen Kultur durch die Renaissance unerschüttert*. Nicht die Renaissance, sondern die Reformation hat diese kirchliche Einheit durchbrochen. Das ist die eine Tatsache, die für die Beurteilung der Renaissance in Betracht kommt.

Sie führt uns von selbst zur *sittlichen Würdigung* hinüber. Wir haben früher den sittlichen Fortschritt, den diese Bewegung bedeutet, hervorgehoben. Er liegt in dem Bruch mit einer unendlichen Fülle von Gewohnheit, Trägheit, Konvention und Heuchelei, in dem Durchbruch zur Wahrhaftigkeit, in der Offenbarung der Realität des Menschen, im Aufstieg des Menschengeistes zur Mündigkeit. Kein ernster sittlicher Mensch kann eine Rückkehr wünschen hinter die Renaissance. Aber wenn wir dann fragen, was sind nun die Hauptzüge der Menschheit, die jetzt zur Offenbarung kommen? so müssen wir antworten: es ist *die natürliche Animalität des Menschen*, mit Genuß- und Geschlechtstrieb, Macht- und Ruhmleidenschaft, *veredelt durch eine allerfeinste ästhetische und intellektuelle Bildung, bei völliger Abwesenheit des Gewissens*, es ist letztlich immer wieder die durch eine raffinierte intellektuelle und ästhetische Kultur verfeinerte Bestie. Man braucht sich hier nicht

auf den Richterstuhl eines pietistischen Sittenrichters zu setzen; das Material, das Jakob Burckhardt selbst ausbreitet in seiner Charakteristik der Humanisten und in der allgemeinen Skizze der italienischen Renaissancemoralität, spricht zur Genüge, und es wird von ihm selbst psychologisch verständlich gemacht aus der geistigen Stärke dieser Kultur, aus ihrem schrankenlosen Individualismus, der, sittlich gemessen, die Entfesselung der Selbstsucht bedeutet [1]). Novelle und Komödie offenbaren uns fast nur die ungezügelte Macht der Sinnlichkeit und Genußsucht niederster Art; das sind eigentlich keine Menschen mehr, das sind sinnliche Bestien, nur mit etwas Raffinement und Witz ausstaffiert. Die italienische Politik offenbart uns allerorts nur die Entfaltung der rücksichtslosesten Selbstsucht, des grandiosen Macht- und Ruhmtriebes mit skrupelloser Anwendung aller Mittel, Verrat und Meuchelmord, verkörpert in Cesare Borgia, der für Machiavelli das Muster abgegeben hat. Die Humanisten vollends, wo man sie näher kennen lernt, sind Jammergestalten, gerade der liebenswürdigste von ihnen, Enea Silvio Piccolomini, von einer Charakterlosigkeit und Eitelkeit ohne gleichen; man lernt das verstehen aus ihrer ökonomischen Unfreiheit, aber wenn sie dann gleichwohl stoische Moral im Munde führen, ist der Anblick unerträglich. Aus Hutten haben wir uns durch den Dichter ein Idealbild schaffen lassen; der wirkliche Hutten war solange ein Prahlhans und Windbeutel, bis ihn Luther in seinen Ernst und die Größe seiner Aufgabe hereinriß. Selbstverständlich fehlen die menschlich erfreulichen Züge nicht, die uns immer wieder Achtung einflößen. In der Chronik von Perugia des Matarazzo begegnet uns mitten in einer großen Gallerie ruhmsüchtiger Männer aus dem Geschlecht der

1) J. Burckhardt 212 ff., 341—364.

Baglioni die eine Gestalt des Morgante Baglioni, der durch seine unbestechliche Gerechtigkeit unvergeßlichen Eindruck machte. Und durch Raffaels Grablegung berühmt geworden ist Atalanta, von der dieselbe Chronik erzählt, die schwer geprüfte Frau, die beim Baglionen-Blutbad ihrem sterbenden Sohn Grifone, dem Urheber des großen Mordes, das Zeichen der Verzeihung gegen seine Mörder abgerungen hat[1]). Solchen Zügen von Edelsinn, von Hingebung, von Würde im Unglück begegnet man häufig. Mehr noch kommt für eine sittliche Würdigung die reine und vielfach rührende Hingebung so vieler der besten Künstler an ihr Werk in Betracht, zumal im Quattrocento; wir müssen mit Ruskin daran festhalten, daß im Werk sich der Mann mit allen seinen moralischen Qualitäten offenbart, und in großer Kunst sich der Geist großer Menschen, auch sittlich großer Menschen, ausdrückt. Es mag dem einzelnen Künstler in seinem Privatleben noch so viel Liederlichkeit nachzureden sein, — ohne resoluten Ernst und ganze Hingabe an ihr Werk hat die Renaissance niemals das schaffen können, was wir ihr verdanken. So läßt sich in sittlicher Hinsicht noch mancherlei anführen zugunsten dieser Kultur[2]), aber an dem Gesamteindruck der Verkümmerung der moralischen Kultur unter der ästhetischen und intellektuellen wird dadurch nichts geändert. Diese ästhetische und intellektuelle Bildung deckt eine unbändige sinnliche und selbstische Roheit nur mangelhaft zu; man vergißt im Anschauen der Wunderwerke der italienischen Kunst völlig, für was für Subjekte dies alles bestimmt gewesen ist, und wer damit geprunkt hat. Es gibt nun freilich eine Auffassung des Menschen, für die sich

1) Matarazzo, Chronik von Perugia, deutsch von M. Herzfeld bei Diederichs 208, 137.

2) Die Charakteristik Monniers II 173 fällt hier sehr ins Gewicht.

mit der ästhetischen und intellektuellen Ueberkleidung der natürlichen Animalität das Wesen der Menschlichkeit erschöpft; mit ihr ist natürlich nicht zu streiten, man kann nur sagen, das alles ist noch keine wirkliche Menschlichkeit. Wenn wir den Kern der Menschlichkeit im moralischen Wesen, in der dem Menschen gestellten Aufgabe der Herrschaft über seine Animalität und der Hingabe an das, was über ihm ist, und an seine Brüder, erkennen, dann erscheint uns die Offenbarung des Menschen in der Renaissancekultur sehr unvollständig und einseitig, und das, was ihr fehlt, ist das Beste, was den Menschen zum Menschen macht. Von da aus ist es dann nicht wunderbar, wenn wir bei den klarsten Geistern der Renaissance, bei Machiavelli und Guicciardini, bei Montaigne und Shakespeare, auf tief pessimistische Urteile über Wesen und Wert der Menschennatur und des Menschenschicksals stoßen [1]). Je moralfreier diese Männer urteilen, desto offener müssen sie Zeugnis ablegen für die grenzenlose Brutalität und Gemeinheit der auf sich selbst gestellten und sich schrankenlos entfesselnden Menschennatur. Sie messen sie an keinem christlichen Ideal, sie anerkennen den christlichen Begriff der Sünde nicht, aber indem sie sie so schildern, wie sie sie erkannt haben, kommen sie wesentlich zu einer Bestätigung des christlichen Pessimismus. In dem Tiefstand sittlicher Bildung, in dem ästhetischen Hinwegspielen des Gewissens liegt dann aber auch

1) Vgl. M. Wolff, Shakespeare II 31. „Hier erscheint der Mensch in seiner innersten Natur wild, grausam, roh, egoistisch, der entsetzlichsten Schandtaten fähig, aber auch im Moment des Impulses bereit, die größten Opfer zu bringen". „Seine Menschen sind ausschließlich ein Produkt der Sinne und der Leidenschaft. Ihre Entschlüsse werden durch den Affekt, nicht durch klare Ueberlegung erzeugt. Die abgeleiteten Gefühle wie Dankbarkeit, Gemeinsinn, selbst Vaterlandsliebe, spielen bei ihnen nur eine untergeordnete Rolle und brechen vor der Gewalt der Leidenschaft wie Halme im Sturm zusammen".

der letzte Grund, warum die Renaissance sich mit der katholischen Kirchlichkeit so gut vertrug und ganz unfähig war, sie zu durchbrechen und abzuschütteln. Um keinen Skandal zu riskieren und sich den Lebensgenuß nicht zu stören, finden es diese ersten modernen Menschen bei all ihrer Freigeisterei und moralischen Ungebundenheit nicht unter ihrer Würde, der Kirche den äußeren Respekt zu erweisen. Es fehlt ihnen jeder Mut zur Offenheit und Wahrheit, sie ziehen nirgends die praktischen Konsequenzen ihres Denkens, sie beten das, was sie innerlich überwunden haben, äußerlich an. Infolge dessen hat die Kirche nichts von ihnen zu fürchten; es wird niemals ein Geschlecht der Märtyrer aus dieser Kultur hervorgehen [1]). Man hat aber das vollständige Bild der Renaissancekultur erst, wenn man alles zusammennimmt: eine zauberhafte intellektuelle und ästhetische Bildung, eine grenzenlose sinnliche Rohheit und Gemeinheit, und die Kriecherei vor dem Dogma und der kirchlichen Zeremonie.

1) Anna Maria Schurmann zitiert in Eukleria 14 ein Erasmuswort (suis ad Eccium scriptis), wo Erasmus erklärt, „er habe nie nach der Ehre des Martyriums gestrebt und beneide niemand darum". Das Wort ist dem Geist nach sicher erasmisch, aber aufgefunden habe ich es noch nicht.

3. Die Reformation, der Zusammenhang mit dem Alten[1]).

Wenn wir von der Renaissance zu den Schriften der Reformatoren und ihrer Anhänger treten, so kommen wir in eine andere Welt. Man darf sich nicht durch die Sprache dieser Schriften mit ihrer scharfen Kritik und glühenden Freiheitsbegeisterung über den wesentlich andern Charakter dieser zweiten Bewegung täuschen lassen.

Das andere dieser Welt liegt einmal darin, daß es zunächst eben die alte, die mittelalterlich-christliche Welt mit ihren alten Fragestellungen ist, die uns hier aufs neue gefangen nimmt. Sodann aber auch darin, daß inmitten dieser alten kirchlichen Kultur ein Kampf entbrennt von unerhörter Größe und Konsequenz, durch den das geschieht, was die Renaissance nicht wagte, nicht einmal

1) Wir besitzen eine Reihe ausgezeichneter Biographien der Reformatoren: Luther von Hausrath, Köstlin, Kawerau, Kolde, Lenz; Zwingli von R. Stähelin; Calvin von Doumergue, und gründliche Zusammenfassungen der Reformationsgeschichte von Kawerau und K. Müller. Aber hinsichtlich der Einführung in die geistigen Probleme der Bewegung reicht keines dieser Werke an Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit, in der „Kultur der Gegenwart, Die christliche Religion", heran, ein Werk, das höchstens unter einem zuviel von Genialität, unter dem zu großen Vorsprung der Ideen vor der Detailforschung leiden möchte. Die nachprüfende Kritik wird an diesem Buche manches korrigieren, modifizieren, streichen oder ergänzen, aber es bleibt sein Verdienst für immer, den ganzen Ernst und die Schwere der Probleme so lebendig erfaßt und dargestellt zu haben, daß ihnen künftig nicht mehr auszuweichen ist.

versuchte: die Zerstörung der kirchlichen Einheitskultur für immer. Und dieser Kampf weist darauf hin, daß am Ende hier doch etwas sehr Neues und Eigenartiges einsetzt.

Sehen wir uns nur die Kultur an, aus welcher die Reformatoren selbst heraufsteigen, an welcher sie sich genährt haben. Es ist bei Luther die Kultur der subtilsten Scholastiker und des gröbsten kirchlichen Volksglaubens, sodann die Kultur der Bibel; von den Heiden hat er gern mancherlei Lebensweisheit in Sentenzen und Beispielen verwertet, aber er lebt nicht in ihrer Welt. Bei Zwingli und Calvin fallen jene beiden ersten Quellen weg, die Scholastiker haben sie wenig studiert, und dem Volksglauben standen sie gegenüber mit der humanistischen Geringschätzung der superstitio. Die Welt der antiken Schriftsteller hat sie vorübergehend bezaubert, sie lebten in ihr, aber übermächtig wurde dann auch für sie die neu ausgegrabene Bibel mit den sie umrahmenden alten Vätern, hinter ihr trat das ganze Heidentum in Schatten, in sie lebten sie sich hinein als in das himmlische Offenbarungsbuch, das aller menschlichen Weisheit unendlich überlegen ist. Es ist für alle die alte biblisch kirchliche Kultur die geistige Heimat gewesen oder doch geworden; ihrer Reinigung und Verinnerlichung gilt ihre Lebensarbeit, niemals dagegen dem Ersatz durch eine neue kirchenfreie Bildung. Alle Kämpfe zwischen den Reformatoren und ihren katholischen Gegnern sind Kämpfe innerkirchlicher, innerchristlicher Art auf Grund eines weiten Maßes gemeinsamer Voraussetzungen.

Ich hebe eine Anzahl Punkte hervor, bei denen es zwischen den beiden Parteien gar keinen Streit gibt. In erster Linie die Autorität der Bibel als des unfehl-

baren himmlischen Offenbarungsbuches. Man kann die Ueberordnung der Bibel über jede andere kirchliche Autorität z. B. bei Thomas von Aquino und im Decretum Gratiani der Katholiken belegt finden, so sehr selbstverständlich war sie für die ganze ältere Christenheit. Gegen Ende des Mittelalters, als der Glaube an die Eintracht von Philosophie und Theologie zum erstenmal ins Wanken geriet, als die Lehre von der doppelten Wahrheit sich verbreitete, da stieg die Autorität des Bibelbuches bei den katholischen Theologen nur um so höher, und wurde ihre Unfehlbarkeit strenger als je zuvor proklamiert. Und der Humanismus mit seinem „Zurück zu den Quellen, zum Einfachen und Aeltesten"! trug nach dieser Seite hin ebenfalls dazu bei, das Ansehen der Bibel zu verstärken. Das Neue der Reformation lag dann freilich in der Entgegenstellung dieses Einfachen, Aeltesten zu allem Späteren, Komplizierten, Gekünstelten und Verlogenen, oder, wie die Reformatoren es lieber ausdrückten, die Entgegenstellung der göttlichen Offenbarung zur Menschenweisheit; dadurch ist für die Protestanten die Autorität der Bibel in ganz einziger Weise erhöht worden. Es wird nachher zu zeigen sein, daß der Glaube der Reformatoren etwas durchaus anderes, Tieferes ist als bloßer Autoritätsglaube, das schließt aber nicht aus, daß er — der Bibel gegenüber — auch Autoritätsglaube ist. Die Kultur der Reformation ist Autoritätskultur schroffster und einseitigster Art, in welcher die Autorität des Bibelbuches die Autorität aller andern Wahrheitsquellen unterdrückt und verdrängt. Man könnte dagegen einwenden, Luther selbst habe ja ein paar höchst freimütige kritische Aeußerungen über einzelne biblische Bücher gewagt, den Jakobusbrief z. B. eine stroherne Epistel genannt und über die Offenbarung des Johannes ganz wegwerfend geurteilt; damit habe er

doch protestantische Bibelkritik im Prinzip eröffnet. Allein dieser Einwand beruht auf dem gründlichsten Mißverständnis Luthers. Seine Bibelkritik hat mit der modern wissenschaftlichen Bibelkritik nicht das Geringste gemein, weil sie gar nicht von einer wissenschaftlichen Fragestellung ausgeht, sondern von seinem sehr dogmatischen Glauben. Er kehrt einfach das, was ihm persönlich in der Bibel die Hauptsache ist, was, wie er sagt, „Christum treibt", kräftig heraus gegen andere Bestandteile, die ihm anders zu lauten scheinen; er stellt sich auf den Christus der Bibel und schlägt damit Argumente, die man ihm von einzelnen Teilen der Bibel aus entgegenhalten wollte, aus dem Feld[1]). Trotzdem hat es kein demütigeres, autoritativeres Kind der Bibel gegenüber gegeben als Luther, und das kommt daher, daß Luther die ganze Absolutheit seiner persönlichen Gottesgewißheit auf das heilige Buch übertrug, bei dessen Lektüre sie ihm geschenkt worden war. Man weiß, wie er im Kampf mit Zwingli zu Marburg sein „hoc est corpus meum" mit Kreide auf den Tisch geschrieben hat und von diesem Wort sich durch kein Argument entfernen lassen wollte. „Wenn Gott mir" — natürlich in der Bibel — „geböte, Mist zu essen, so würde ichs tun". „Rund und rein alles gegläubt oder nichts gegläubt". „Das Wort sie sollen lassen stan und kein Dank darzu haben". Die Praxis der Frömmigkeit Luthers zeigt die ganz gleichen Züge; aus den schwersten persönlichen Anfechtungen reißt ihn immer wieder ein gewaltiger heller Spruch der Bibel heraus: so hats Gott eben gesagt, und was Gott sagt, das ist wahr. Das ist nun aber bei Zwingli und Calvin gar nicht anders. Für Zwingli ist die ganze Bibel göttliches Gesetz, darum muß er den Täufern gegenüber durchaus beweisen, daß dies biblische Gesetz die Kindertaufe bereits enthält, und darum erklärt

1) Vorreden zum N. T. und zu dessen einzelnen Büchern.

er in der Hitze des Abendmahlstreits, Wunder, welche von der Bibel bezeugt seien, die müsse man freilich glauben, das Abendmahlswunder aber stehe eben nicht darin, sei nur von Luther durch falsche Exegese in den Text der Bibel hineingelegt, und darum glaube er's nicht[1]). Und ein Calvin erklärt denen, die von ihm in der geheimnisvollen und praktisch so gefährlichen Prädestinationsfrage Zurückhaltung begehrten, er halte sich strikte an die Schrift, diese Schule des heiligen Geistes; was darin gelehrt werde, das werde auch zu wissen nützlich sein. Und seinen Gegnern, welche die Hinrichtung Servets als unchristlich brandmarkten, antwortet er: „hören wir, was für ein Recht der Herr in seiner Kirche festgestellt hat und zwar für ewig", und dann zitiert er die Stellen aus dem 5. Buch Moses, daß man einen falschen Propheten und Irrlehrer töten solle[2]). Servet selber jedoch, der später mit Unrecht in den Ruf eines Freidenkers gekommen ist, ist strammer Biblizist gewesen, der seinen furchtbaren Angriff auf die Dreieinigkeit eben damit begründete, daß die Bibel und die drei ersten Jahrhunderte von der spätern kirchlichen Trinitätslehre noch nichts wissen. In seiner „Restitutio christianismi" will er die Christenheit von ihren dogmatischen und praktischen Verirrungen zurückführen zur einfachen Wahrheit des Bibelbuchs. Man kann nicht autoritativer, unfreier denken. Wo wir im reformatorischen Zeitalter freieren Gedanken begegnen, da ist es eine freiere Exegese, die mit dem Verstand den Text der Bibel zu modernisieren und sich zurechtzumachen sucht, dabei aber

1) Zwingli, Von Tauf, Wiedertauf und Kindertauf; Gründlich Verglimpfung, ed. Schuler und Schultheß II 2, S. 13: An der jungfrouschaft und geburt Marien hat niemen keinen zwyfel; dann die ist mit hellen worten zugesagt und vorgesagt, hie aber der Dingen keins.

2) Calvin, Institutio III, c. XXI 3; Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate Op. Calvini VIII p. 475.

die absolute Geltung des heiligen Textes rückhaltlos anerkennt und voraussetzt. Der ganze Streit zwischen den verschiedenen Glaubensparteien nahm immer wieder die Form eines Streits über den rechten Sinn der Schrift an auf der Grundlage der gemeinsamen Anerkennung ihrer einzigartigen und absoluten Autorität und dauerte in dieser Form zwischen Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Reformierten, Täufern und Socinianern zwei Jahrhunderte, bis dann schließlich eben dieser ewige Zank um das Bibelwort für Unzählige ein Hauptanlaß wurde, gegen dasselbe gleichgültig, oder an ihm irre zu werden. Man kann dem nur hinzusetzen, daß gerade der Humanismus mit seiner Anbetung der Autorität des Altertums nicht geeignet war, hier weiterzuführen und den kritischen Sinn zu wecken, ja daß eben der Humanismus das Vorurteil begünstigte, *wenn man nur die richtige Exegese hätte, so wäre der Weg zum Frieden gefunden.* Daß am Ende hinter diesen verschiedenen Auffassungen des Bibelwortes grundsätzlich verschiedene Ueberzeugungen in den Hauptfragen sich verbargen, das blieb den allermeisten verborgen zum großen Schaden der Sache. Für das Verständnis der Reformationszeit und ihrer Kämpfe ist es demnach vor allem nötig, sich die Geltung und Bedeutung des unbedingten Autoritätsprinzips klar zu machen, in dessen Ausdehnung — auf die Bibel allein oder die Tradition daneben — die einzelnen Parteien differierten, an das sie selbst aber alle gebunden waren durch die Ketten jahrtausende alter Gewöhnung.

Nun, Autorität ist etwas Formales. Sehen wir lieber den *Inhalt des gemein christlichen Glaubens* an, auf dem sich die Reformation erhebt. Es ist im allgemeinen der urchristlich-biblische Glaube in der Form, die ihm Paulus und Johannes gegeben haben. Wir können

ihn in wenigen einfachen Sätzen aussprechen. Es ist der Glaube an den Gott, der diese ganze Welt geschaffen hat und erhält, der als der schlechthin Allmächtige und Lebendige sie mit seinen Wunderkräften strafend und helfend durchwaltet, der ihr unmittelbar nahe ist und jeden Augenblick eingreifen kann in unser gegenwärtiges Leben. Es ist der Glaube an den schweren Fall der Menschheit in ihrem Stammvater Adam in ein Reich der Sünde, des Leides und des Todes, da Gottes Zorn über uns waltet und der Teufel in uns und um uns her sein Regiment ausübt, da unsre eigenen Kräfte gebrochen, wenn nicht unfrei sind, da wir von der Wahrheit abgekommen sind und, der Seligkeit verlustig, einem Reich ewiger Strafe entgegengehen. Es ist weiter der Glaube an den Erlöser Jesus Christus, den Sohn Gottes vom Himmel her, der mit göttlichen Wunder- und Gnadenkräften in diese verlorene Welt hineintrat, unser armes Menschenlos auf sich nahm, für unsre Sünden den harten Kreuzestod erlitt, aus dem er aber glorreich auferstand und zum Himmel fuhr, um vom Himmel aus unsre Erlösung zu vollenden. Es ist sodann der Glaube an die von Christus auf Erden gestiftete Erlösungsgemeinschaft, die Kirche, Trägerin und Mittlerin seines Geistes und seiner Gnadenkräfte, ein Reich himmlischer Realität schon auf dieser Erde, Herrschaft Christi in den Herzen seiner Gläubigen, die er selber aus der Welt zu sich gezogen, mit Glauben und Liebe erfüllt, mit seinem Geist begabt und zu Kindern Gottes erhoben hat, äußerlich kenntlich am Apostolat, den Trägern des Evangeliums und Spendern der Absolution, an den Sakramenten Taufe und Abendmahl, in denen Christus sich den Seinen inkorporiert, an der Bruderliebe, an der Zucht, am ernsten Wandel vor der Welt, an der glühenden Hoffnung. Es ist endlich der Glaube an den großen

bevorstehenden jüngsten Tag, da diese Welt zu Ende geht, da Christus vom Himmel herabkommt zum Gericht, da die Toten auferstehen, da das endgültige Urteil über Tod und Leben jedes Einzelnen ausgesprochen wird, und die ewige Seligkeit und die ewige Qual den nie endenden Abschluß bilden. Das alles ist in den Grundzügen der gemeinsame alte biblische Glaube, von dem auch die griechische und vor allem die römisch-abendländische Form des Christentums gelebt haben. Es sind sehr viele Züge darunter, die dem modernen Christentum vollständig abhanden gekommen sind, aber die wir nicht wegdenken dürfen, wenn es sich um das Verhältnis der Reformation zum Katholizismus handelt. Hier im geringsten modernisieren, heißt fälschen. Es stehen freilich die einzelnen Reformatoren der urchristlichen Denkweise näher oder ferner, je nach dem Temperament und der Bildung. In Zwingli lebt sicher am wenigsten Urchristentum und am meisten moderner Geist, nächst ihm in den sog. Antitrinitariern, während Luther durch seinen engen Zusammenhang mit dem Volksglauben viel kräftiger auch mit dem Antiken und Mythologischen des Urchristentums verbunden ist. Bei Zwingli sind z. B. die urchristliche Erwartung der nahen Weltkatastrophe und der urchristliche Wunder- und Geisterglaube dank seiner humanistischen Bildung ganz im Verblassen, er operiert selten mit dem Teufel, er neigt dazu, die Wunder natürlich zu deuten, soweit es die Autorität der Bibel gestattet, ja er denkt außerhalb der Bibel ziemlich wunderlos; die urchristliche Enderwartung verblaßt bei ihm zu einem Dogma vom ewigen Leben, zuweilen in den Farben des ciceronischen Heidenhimmels vorgetragen, und die Stellen, in denen er der ewigen Qual Erwähnung tut, sind verhältnismäßig selten. Allein

ein Moderner ist auch er bei weitem nicht, er kann gelegentlich die ganze Religion von der Frage der jenseitigen Seligkeit aus erfassen, und seine moderne Bildung bricht sich immer wieder an der biblischen Autorität und erzeugt mit ihr zusammen die wunderlichsten Kontraste. Luther dagegen ist, als Ganzes betrachtet, ein Stück Mittelalter oder Urchristentum, er ringt mit dem Teufel leibhaftig, er sammelt Beispiele für die Tücke und Gewalt der bösen Geister, beobachtet die Steigerung des Treibens des Antichrists und sehnt sich nach dem lieben jüngsten Tag, den er zum Beispiel in der Zeit des ersten Türkensturms gegen Wien fast stündlich erwartete. Allein wichtiger als die Markierung solcher individuellen Differenzen scheint mir die Erkenntnis des großen Stücks Gemeinsamkeit im Zentrum. Die Gedanken von der Sünde, von Christus und der Gnade, vom Geist, vom Glauben und der Liebe, die stehen überall, auch bei dem stark philosophisch angehauchten Zwingli[1]), in der Mitte, und um sie dreht sich der große Streit. Es ist ein Streit um Fragen, die ganz auf Grund der Bibelautorität sich erheben, und um die mit den Waffen der Bibel gestritten werden muß. Ja, man muß weiter gehen und sagen, darin kehrt eben die Reformation zum Urchristentum zurück, daß sie diese alten Dogmen ganz neu lebendig zu machen wußte. Das Christusdogma z. B. war in der katholischen Kirche immer erhalten geblieben, man sang in den Hymnen vom Mensch gewordenen Gott und feierte in der Messe sein Versöhnungsopfer, man teilte die Menschheit in Gläubige und Ungläubige je nach ihrer Stellung zum

1) Man halte neben den philosophischen Traktat Zwinglis De providentia Dei seine rein praktisch religiöse „Auslegung der Schlußreden".

Christusdogma; dennoch hat man bei der Reformation den Eindruck, daß erst mit ihr der alte Christus des N.Ts. wieder eine Macht über die Gemüter werde. So war es auch mit den biblischen Gedanken von Sünde und Gnade, sie hatten im Mittelalter der ganzen scholastischen Theologie Stoff zur Arbeit gegeben, es gab keine Theologie, die nicht an dieser Materie ihren Scharfsinn übte, und dennoch, mit den Reformatoren wird es hier ganz neuer Ernst, jene Dogmen treten aus der Sphäre der gelehrten Diskussion in die religiöse Praxis herein. So zeigt es sich, daß protestantische Theologie und katholische Theologie von der Bibel her größtenteils dieselben Stoffe haben, höchstens kommt auf katholischer Seite durch die Tradition ein Plus hinzu, von dem die Reformatoren eben bestreiten, daß es biblisch berechtigt sei. Und es sind nicht bloß theologische Stoffe, es sind bleibende große Grundgedanken des religiösen Denkens und Empfindens, das Gefühl sittlicher Verpflichtung und Verschuldung, das Erlösungsbedürfnis und der Glaube an Jesus als Erlöser, die Gnaden- und Geistesfrömmigkeit, die aus erlösenden Erlebnissen den Trost und den Antrieb zum sittlichen Handeln schöpft, die Hoffnung auf die großen letzten Dinge, das Gefühl der kirchlichen Wurzelung und Bindung. Man braucht nur im Geist die ganze Weltanschauung der Renaissance daneben zu stellen, so leuchtet die Bedeutung dieses Gemeinsamen ein. Alte Kultur und neue Kultur stehen sich dann schroff gegensätzlich gegenüber, und wir verstehen, wie man von hier aus die Reformation als Reaktion auffassen kann, sie will ja die Bibel erneuern und über 15 Jahrhunderte zurückgreifen.

Nun aber, und das ist besonders wichtig, es ist nicht nur das gemeinsame Urchristentum der Bibel, das die streitenden Glaubensparteien verbunden hat, es sind weiterhin große

Grundgedanken des Katholizismus selbst, welche von der Reformation, wenigstens von einzelnen ihrer Hauptführer, festgehalten werden. Verallgemeinern darf man gerade hier nicht. Die innerprotestantischen Differenzen betreffen eben das Mehr-oder-weniger von Katholizismus, das von den einzelnen reformatorischen Gruppen noch weiter geführt wird. Halten wir uns einmal an Luthertum und Calvinismus, so ist der „katholische" Faktor in beiden sehr beträchtlich und im Luthertum noch beträchtlicher als im Calvinismus. Der neutestamentliche Glaube kommt doch für den ganzen großen konfessionellen Streit in der Form in Betracht, wie er nicht einfach im N.T. enthalten ist, sondern wie ihn die katholische Kirche der ersten fünf Jahrhunderte als kirchliches Dogma formuliert hat. Es gelten auch für die Reformatoren die alten Bekenntnisse von Nicaea, Konstantinopel und Chalcedon[1]), mit ihnen der alte Begriff von orthodox und häretisch, und unablässig werden die alten Verdammungsurteile der Kirche über die Ketzer wiederholt und wird versichert, daß man selber orthodox sei und daran nicht das Geringste zu wünschen übrig lasse. Das ist um so bedeutsamer, als die Reformatoren die Autorität der Konzilien, welche diese Bekenntnisse aufgestellt haben, prinzipiell nicht gelten ließen und auch den Konzilien und ihren Beschlüssen gegenüber durchaus das Recht der Kritik sich vorbehielten. Calvin hat vorübergehend einmal von einem konsequenten Biblizismus aus die Unterschrift der alten Bekenntnisse verweigert[2]), nicht aus Gegensatz gegen ihren Inhalt, sondern getreu der Parole: das Wort Gottes allein!

1) Nicht etwa bloß für Melanchthons Confessio Augustana, sondern genau so gut für Zwinglis Fidei ratio ad Carolum quintum.
2) Im Streit mit Pierre Caroli 1537.

Aber der Scheiterhaufen Servets hat allen Freunden und Feinden Calvins dann gezeigt, wie ernst man es in Genf mit der Orthodoxie der alten Bekenntnisse eben doch nehme. Die eine Folge dieses „Katholizismus" der Reformatoren war, daß sich in ihren Kirchen alsbald protestantische Bekenntnisse nach Art der alten katholischen bilden und neben die katholischen Bekenntnisse stellen, und der ganze Eifer für intellektuell korrekte Lehre und das ganze Ketzerrichtertum sich hier von neuem festsetzen müssen. „Glaube" wird wieder Zustimmung zur Lehre und zum Bekenntnis, und wer einen Artikel nicht glaubt, der ist ein böser Ketzer und verdient den Christennamen nicht. Man weiß, wie das den Protestanten nachgeht bis heute. Aber auch inhaltlich wirkte dies Katholische nach. Indem man es versäumte, die alten Bekenntnisse zu revidieren, nahm man aus ihnen die ganze steife Dreieinigkeitslehre und Christologie herüber, das katholische Dogma von den drei Personen Vater, Sohn und Geist, die alle wesensgleich sind von Ewigkeit her und doch zusammen nur ein göttliches Wesen ausmachen, und das katholische Dogma von der Menschwerdung Gottes, da im Mutterleib der Maria der wahre Gott sich verbunden habe mit der wahren Menschennatur, und nun die beiden Naturen, göttliche und menschliche, eine Person bilden, Gedanken, die in dieser ledernen, steifen Form nirgends im N.T. stehen, wenn man auch sehr leicht und konsequent von manchen neutestamentlichen Stellen aus zu ihnen gelangen kann, die aber die katholische Kirche in dieser Form gesetzlich verkündet. Und ebenso folgten die Reformatoren in der Versöhnungslehre den katholischen Traditionen, entweder so, daß sie mit lauter juristischen Kategorieen und dem vulgär katholischen Verdienstbegriff sich auszurechnen bemühten, wie der Sohn Gottes mit seinem Tod der göttlichen Gerechtigkeit

genug getan und Gerechtigkeit und Liebe in Gott in Einklang gebracht habe, oder mehr mythologisch, wie es Luthers heroischer Art entsprach, daß sie es ausmalten, wie Gott, in Menschengestalt verkleidet, an unsrer Statt mit dem Teufel gerungen und durch eine scheinbare Niederlage ihn vernichtet habe, damals, als „ein Tod den andern fraß", und das göttliche Leben in der Auferstehung zum Sieg gelangte. In ihren Vorstellungen über Jesus sind die Reformatoren samt und sonders katholisch geblieben, freilich auf Grund von Ansätzen der Bibel, die bereits nach dieser Richtung weisen mochten. Sie haben wohl den Christus in die Mitte gestellt, aber eben in dem steifen, unlebendigen Gewand, das ihm die katholischen Väter der ersten Jahrhunderte umgehangen hatten. Und noch ein Hauptpunkt ist hier nicht zu vergessen: die Jenseitigkeit des katholischen und reformatorischen Christentums. Das Urchristentum, wie wir es aus dem N.T. kennen, war nicht Jenseitsreligion im geläufigen Sinn des Wortes, es hoffte auf ein Reich Gottes auf Erden, das in Bälde anbrechen sollte, wenn der Christus mit den Wolken des Himmels zur Erde herniedersteigt. Erst als der Christus und das Reich Gottes auf Erden nicht kamen, trat das Geheimnis des Lebens nach dem Tod und die Jenseitshoffnung in den Vordergrund, und wurde das ganze Diesseitsleben als Vorbereitung auf Tod und Jenseits aufgefaßt, und gerade darin setzt die Reformation katholisches Denken fort.

Kaum weniger wichtig als das gemeinsame Dogma sind die in der Reformation stehen gebliebenen Voraussetzungen des katholischen Kirchenbegriffs. Das katholische Zentraldogma von der Kirche als dem einen universalen Gottesstaat auf Erden, in dem die ganze menschliche Kultur gipfelt, dem sie dient, und von

dem sie sich die Leitlinien zuteilen zu lassen hat, wird zwar hundertfach durchlöchert, modifiziert, umgestaltet, aber es wirkt doch nach mit einer stillen ungeheuren Gewalt. Am deutlichsten ist dies am Verhältnis zum Staat. Die Kirche und ihre Theologen — das ist die Voraussetzung — sind im Besitz der Wahrheit, und es kann nur eine Wahrheit geben. Diese Wahrheit beansprucht Alleingeltung für alle getauften Christen, und zwischen Christen und in der Christenheit neu geborenen Menschen gibt es keinen Unterschied. Die Kirche selber kann aber diese universale und exklusive Geltung nicht durchsetzen, weil sie von Natur geistlich ist und über keine Zwangsmittel verfügt. Darum muß der Staat im Bereich der Christenheit die wahre Kirche erstmalig von allen Mißbräuchen und Entstellungen reinigen und weiter sie schützen gegen alle neuen drohenden Entstellungen und dafür sorgen, daß sie von allen Bürgern respektiert wird. Was heißt das anders, als daß hier überall der Grundsatz der einheitlich christlich-kirchlichen Kultur bestehen bleibt, und daß der Staat zwar von der kirchlichen Hierarchie gründlich frei ist, aber nicht von der Verpflichtung, eine gute kirchliche Hierarchie zu unterhalten und zu schützen? Sofort hängt damit zusammen der Vorrang der Kirche im ganzen geistigen Leben, die geistliche Aufsicht über die Universitäten und Schulen mit Kontrollierung auch der Nicht-Theologen und die Nicht-Duldung einer der Kirchenlehre widersprechenden wissenschaftlichen Ansicht auf irgend einem Gebiet. Die Wissenschaft dient wieder der Theologie, wenn auch nach anderer Grenzregulierung, und den Vertretern der Kirche kommt unbestritten die geistig erste Stellung im Gemeinwesen zu. Das ist alles katholisch und mittelalterlich und bleibt es im wesentlichen bis zur Aufklärungszeit. Keinem

der Reformatoren ist es eingefallen, an diesen Leitsätzen der kirchlichen Kultur etwas zu ändern. Luthers Gedanken von der Unsichtbarkeit der Kirche, ihrem innerlichen und geistigen Charakter, von dem für die Religion gültigen Grundsatz der Freiwilligkeit und der lediglich geistigen Kampfweise und von der gar nicht für die eigentliche Christenheit, sondern für die unchristliche Welt berechneten, durchaus weltlichen und äußerlich zwangsmäßigen Art des Staates [1]) haben in der Praxis daran nichts geändert, es setzten sich auch in seinem Gebiet die ausschließlichen Zwangskirchen überall fest, während Calvin und Zwingli, von vornherein von stark alttestamentlichen Voraussetzungen ausgehend, in der theokratischen Auffassung von Staat und Kirche gar kein Problem erkennen. Das ist das eine höchst Unmoderne: das Verhältnis der Kirche zum Staat und zur ganzen Kultur, der durch die Forderung der Universalität und Exklusivität gegebene Zwangscharakter der kirchlichen Pflichten. Das andere, was gerade in unserer Zeit ebenfalls als katholisch und unmodern empfunden wird, das ist der Kultus und seine zentrale Bedeutung innerhalb der Kirche selbst. Man mag noch so sehr Gewicht legen auf die neuen Definitionen der Reformatoren von Kirche und Gottesdienst, man mag besonders auf Zwinglis Antipathie gegen alles Sakramentale hinweisen, — es bleibt doch in allen reformatorischen Kirchen dabei, daß die Kirche Kultgemeinschaft ist. In den der Reformation günstigen Territorien ist es die Hauptaufgabe, den katholischen Kult mit Staatshilfe in Ordnung und Ruhe in einen evangelischen Kult überzuleiten, der all das streicht, was als unevangelisch

1) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei.

empfunden wird. In den ihr feindlichen Gebieten dagegen ist die Hauptsorge die heimliche Bildung eines evangelischen Kultus mit eigener Taufe und eigenem Abendmahl. Gewiß wird der evangelische Kult überall ein anderer als der katholische, er wird aus dem Meßgottesdienst ein Predigtgottesdienst mit dem Zentrum der Schriftverkündigung. Aber Kult bleibt auch so Kult, und wenn man darauf achtet, mit welcher Sorgfalt und Strenge die Untertanen und Laien zur Teilnahme an diesem Kult angehalten werden, dann findet man doch überall die Parallelen auf katholischem Boden. Stellt man nun das alles zusammen: eine Kirche, welche das formulierte Dogma hat und Orthodoxie verlangt, — das Neue Testament kennt kein solches formuliertes Dogma, — eine Kirche, die vor allem Kultgemeinschaft ist, — das N. T. ist höchstens auf dem Wege dazu, — und eine Kirche, welche sich theokratisch als allein berechtigt hält, Universalität verlangt und mit Hilfe des christlichen Staates auch erhält — davon weiß das N.T. nicht das mindeste — so sieht man, wie stark die katholische Kontinuität in der Reformationskirche geblieben ist, wie hier die alte kirchliche Kultur einfach weiterlebt, wenn nicht gar neu sich kräftigt und vertieft, und wie scharf und schneidend der Gegensatz zur Renaissancekultur ist auf allen diesen Punkten. Wenn die Männer der Renaissance sich an der alten kirchlichen Kultur beteiligen, so empfinden wir das mehr oder weniger als Akkommodation, wenigstens in den Fällen, wo uns ein ausgesprochen weltliches, heidnisches Empfinden daneben bezeugt ist. Bei den Reformatoren ist die kirchliche Kultur nicht Akkommodation, sondern Herzenssache. Und es war vielleicht die entscheidende Bedeutung der Reformation, daß die von der Renaissance inwendig ausgefressene kirchliche Kultur durch sie noch einmal gewaltig befestigt und

in weiten verlorenen Gebieten wieder neu gewonnen und erhalten wurde. Alle diese Dinge aber, die Autorität des unfehlbaren Bibelworts, der urchristliche Glaube mit seinem Wunderbegriff, seiner Voraussetzung des „Falls der Menschheit aus dem Paradies", seinen mythischen Elementen in der Christusauffassung, seiner dramatischen Weltkatastrophenerwartung, sind heute in weiten Kreisen gefallen oder doch schwer erschüttert. Zwischen uns und der in diesen Fragen zur alten Welt zu zählenden Reformation steht der tiefe Riß der Aufklärungskritik, wenn auch noch so große Massen unserer Bevölkerung diesen Riß noch nie empfunden haben. Von hier aus versteht man das Recht der Frage: was soll uns heute die Reformation noch bedeuten?

Freilich, das ist sofort hinzuzufügen: die Reformation ist in bezug auf ihre „katholische" Haltung nicht einheitlich. Die konservative Stellungnahme zum alten Dogma, zum Kultus und zur Zwangskirchlichkeit gilt wohl von einzelnen Gruppen, von andern wird sie gerade bekämpft. Indem wir diese Verwandtschaft von Reformation und Katholizismus hervorhoben, haben wir einseitig der zur Mehrheit und Macht durchgedrungenen lutherisch-calvinischen Richtung den Vorrang gegeben.

4. Das Neue der Reformation.

Unter dem Wort „Reformation" haben verschiedene Menschen von jeher etwas ganz verschiedenes verstanden. Das Wort war ein Schlagwort geworden seit der großen konziliaren Bewegung des 15. Jahrhunderts, als man nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern schrie. Wir Protestanten haben uns gewöhnt, das Wort einseitig auf die Bewegung zu beziehen, welche die größeren protestantischen Kirchen geschaffen hat. Lassen wir, bevor wir zu ihr übergehen, kurz die verschiedenen Gruppen, welche alle eine Reformation begehrten, jede aber in anderer Weise, an uns vorüberziehen.

Wir stellen die sog. *katholische Reformation* voran, obschon sie zeitlich die jüngste ist unter den Reformationen des 16. Jahrhunderts, denn sie enthebt uns am besten der Aufgabe, über die *Notwendigkeit einer Reformation* im allgemeinen viel Worte zu verlieren. Eigentlich müßte, wer von der Reformation spricht, zuerst ein Bild der Kirche geben, deren Reformation verlangt wurde, er müßte mit einer Darstellung des Katholizismus zu Anfang des 16. Jahrhunderts einsetzen. Die Urteile über Licht und Schatten in dieser Kirche haben außerordentlich variiert und variieren noch heute. Die einen Forscher — es ist im allgemeinen die Neigung der Protestanten — malen das Bild gern möglichst schwarz und lassen dann von den Reforma-

toren die Lichtstrahlen nach allen Seiten ausgehen; dann bleibt es aber seltsam, wie aus dieser ganz und gar verdorbenen Kirche so tüchtige und gesunde Männer wie die Reformatoren hervorgehen konnten. Die andern Forscher — es ist eher die Neigung der Katholiken — entwerfen uns ein möglichst lichtes Bild des damaligen Katholizismus, in dem dann die Reformatoren die großen schwarzen Klexe bedeuten; allein dann wird ihr Reformverlangen ganz rätselhaft. Beides zu mischen und einfach Licht und Schatten gleichmäßig zu verteilen, wäre trivial und böte uns keine Belehrung. Aber eins darf gesagt werden, und damit kommen wir eben zur katholischen Reformation: es hat keinen anständigen, ehrenhaften Katholiken in der Reformationszeit gegeben, der nicht von der Verderbnis seiner Kirche und von der Notwendigkeit einer gründlichen Reform überzeugt gewesen wäre. Die andern, die das bestritten, bloß um den Reformatoren nirgends recht geben zu müssen, gehören zu den anime triste, von denen man am besten schweigt. Das Verlangen nach einer katholischen Reformation wurde ganz unabhängig von Luthers Auftreten ausgesprochen[1]), freilich auch durch Luthers Mahnruf bei vielen ernsten Katholiken geweckt, die eigentliche Geburtsstunde aber war der Sacco di Roma im Jahr 1527 als großer Anlaß zur Buße und Selbstbesinnung für manche fromme Italiener, und zum Sieg gelangte sie mit dem Konzil von Trient und der Ausbreitung der Jesuiten und Kapuziner. Man kann ihr Programm in drei Punkten formulieren: Reform der Hierarchie, vom Papst oben bis herab zum niedersten Kleriker, Rückkehr zum heiligen Lebenswandel und zur strengen Pflicht des geistlichen Dienstes, Reform der Mönchsorden, d. h. Rückkehr zur ur-

1) Onus Ecclesiae von Pürstinger vom Jahr 1519, vgl. Realencyclopädie f. prot. Theol. u. Kirche[3] XVI (J. Ficker).

sprünglichen Regel mit ihrer strengen Weltfreiheit und Disziplin, endlich Reform des Volkslebens, Bekämpfung der herrschenden Unsittlichkeit, Unkirchlichkeit und Unbotmäßigkeit gegen den Klerus und Erweckung eines neuen kirchlichen Eifers, Mehrung des Fastens, des Beichtens, der Kommunion, der caritativen Werke, der Heiligung im weitesten Sinn. Gemessen an der argen Verweltlichung in allen Gebieten des kirchlichen Lebens bedeutet dies Programm eine wirkliche Reformation; wo es Anklang findet, da beginnt eine Vertiefung und Verinnerlichung des katholischen Lebens und zugleich nach außen ein neuer Liebesdrang, eine neue Missionspropaganda, ein neuer Enthusiasmus für die Kirche; neue Heilige treten in allen Ländern auf, Heilige der Gottinnigkeit, Heilige der Bruderliebe, Heilige des kirchlichen Eifers, Heilige des Kampfes gegen Ungläubige und Ketzer [1]). Der nachtridentinische Katholizismus ist darum ein anderer als der vortridentinische, wie ihn die Reformatoren vorgefunden hatten, natürlich z. T. eben Dank des Protestes und „Abfalls" der Reformatoren. Aber das Neue dieser katholischen Reformation besteht gänzlich in der Belebung alter Ideale und zwar römisch-katholischer Ideale und in der strikten Ablehnung und Ausfegung alles irgendwie Häretischen und Protestantischen. Es ist eine Reformation, die nach den Tagen Gregors VII hin rückwärts schaut: was sie reformiert, ist die Welt, was sie wieder herstellt, die alte römische Kirche mit dem Papst als Christi Vicarius. Sie hat vor allem in Italien der Renaissance das Ende bereitet.

Den extremen Gegensatz dazu bildet die radikale Reformation des Täufertums. Die Täufer haben ihre Vorgänger im Mittelalter in den Waldensern,

1) Beste Einführung in Rankes Geschichte der Päpste und in Gotheins Ignatius von Loyola.

Wiclifiten, Böhmischen Brüdern, selbst einem Teil der radikalen Franziskaner und entstehen gleichwohl wesentlich neu und spontan. Es ist eben überall die gleiche Grundtendenz: ein Leben streng nach dem Gesetz Gottes, für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft. Den Täufern lag das Gesetz Gottes in der von Luther verdeutschten Bibel vor. Nun sahen sie auf der einen Seite das helle, unerbittliche Bibelwort, das von jedem Jünger Jesu eine Bekehrung und ein heiliges Leben verlangt: „ihr sollt vollkommen sein wie euer Vater im Himmel"; das den Aposteln befiehlt, als arme Wanderprediger das Wort zu verkünden ohne Geldlohn, und das von der ältesten Christengemeinde erzählt als von einer wahren Brudergemeinde, gesondert von der bösen Welt mit strenger Zucht und mit brüderlichem Austausch aller Gaben und Güter. Auf der andern Seite sahen sie eine Kirche, die von all dem das Gegenteil war, reich, herrschsüchtig, verfolgend statt verfolgt, verweltlicht, mit einer Heiligkeit der Sakramente und der priesterlichen Würde an Stelle von persönlicher Heiligkeit. Das erschien ihnen ein Gegensatz so scharf wie Licht und Finsternis, wie Gottesreich und Herrschaft des Antichrists. Diese Kirche war selber Welt, Babylon, Reich des Satans, sie aber ersehnten das wahre Jerusalem in der ursprünglichen Heiligkeit und Liebe der apostolischen Gemeinde. Daraus zogen sie den praktischen Schluß, daß mit der Weltkirche Babylon radikal zu brechen sei, und daß an ihrer Statt die wahre Kirche Gottes nach seinem heiligen Wort neu aufgebaut werden müsse. Zwei Dinge sind dazu nötig; es müssen einzelne wahre Christen da sein, solche, die nicht schon von Geburt und Kindertaufe her auf den christlichen Namen Anspruch erheben, sondern durch eine Bekehrung,

durch einen ganzen Bruch mit der Welt zur Jüngerschaft Jesu gelangt sind, und die, wenn sie dann als Bekehrte die Taufe empfangen haben, mit ihrem ganzen heiligen Leben es bezeugen, daß sie in der Heiligkeit stehen, selbstverständlich auf dem Grund der göttlichen Gnade und ohne jede eigene Verdienstlichkeit. Und es müssen diese einzelnen Bekehrten sich dann vereinigen zur wahren Kirche Gottes, freiwillig, ohne Zwang und äußeres Gebot, nur die Bekehrten, nicht die Weltkinder, mit Erneuerung der alten apostolischen Ordnungen, der Bußtaufe für die Erwachsenen, dem Abendmahl für die wahren, reinen Brüder, dem Bann zur Aufrechterhaltung der Reinheit und Zucht, der Abkehr von den Zeichen der Welt, den weltlichen Vergnügen, der weltlichen Gewalt und auch der weltlichen Wissenschaft. Gewisse Grundlagen sind geordnet durch das Wort Gottes in der Schrift, alles übrige wird der Geist Gottes lehren durch Stimmen und Zeichen, ohne ein Privileg des Amtes und der Gelehrsamkeit. Die heilige Gemeinde mit den Bekehrten und Erwählten ist dann ein verheißungsvoller Anfang des Gottesreiches, das in Macht und Herrlichkeit kommen soll, das dann die volle, auch äußerlich sichtbare Scheidung der Gottlosen von den Frommen bringen wird, und das auf dieser Erde eine wahre Herrschaft Gottes im Innern wie in den äußern Verhältnissen sein wird. Das ungefähr war das Reformprogramm der Täufer, eine schlichte Rückkehr zum N. T., zu dessen Gesetzlichkeit wie zu dessen Enthusiasmus. Es war freilich, sobald es zur Ausführung kam, Raum für zwei sehr verschiedene Experimente. Man konnte entweder in Gelassenheit und Geduld auf das Gottesreich warten, sein Leiden Gott anheimstellen, in aller Trübsal friedlich, versöhnlich und innerlich selig bleiben und sich damit trösten, daß der große Tag bald kommen muß.

Oder man konnte selber als Werkzeug Gottes und seines Geistes mit Hand anlegen, das Gesetz Gottes in der Welt durchführen auch mit Gewalt, Ungläubige und Gottlose beugen unter den Willen Gottes und so jetzt schon selber einen sichtbaren Anfang des Herrlichkeitsreiches eröffnen. Das erste ist rein neutestamentlich und urchristlich, das zweite trägt alttestamentlichen Gewalt- und Rachegeist hinein. Man kennt das zweite von Thomas Münzer und von den Münsterschen Täufern her, aber es ist falsch, die Täufer als solche dafür verantwortlich zu machen. Die Mehrzahl der Täufer sind die stillsten, friedlichsten, harmlosesten Leute gewesen, unerbittlich und schroff nur in einem, im Gehorsam gegen Gottes Wort. So allein sind sie auch unter dem Namen Mennoniten oder Taufgesinnte in der Geschichte geblieben: friedliche, stille Vereinigungen von Gotteskindern, die nach dem strengen Wort Gottes leben wollten im Gegensatz zur Welt, jedoch in Frieden, Dulden und Leiden. Es war wirklich ein Neuanfang des Christentums. Das Christentum war aus der weltfeindlichen Sekte zur großen universalen Weltkirche geworden, es umfaßte alle, Sünder und Heilige, und verlegte seine Heiligkeit nicht mehr in die einzelnen Personen, sondern in die Institutionen, in Priester und Sakrament. Die Täufer fangen wieder vorne an, bei den Einzelnen, die sich bekehren, und bei der kleinen Genossenschaft bekehrter Einzelner, die auch im äußern Leben mit ihrem Glauben ernst machen wollen. In dieser Rückkehr zum Anfang liegt ihre Kraft und liegt die Ursache ihrer Schwäche. Sie nehmen Ideale wieder auf, die verloren gegangen sind, und deren Verlust das Christentum entstellt, sie wecken das Gewissen des Einzelnen, sie geben der Gemeinschaft die Aufgabe, das Gottesreich im kleinen Kreis zu verwirklichen, sie werfen wieder eine große Hoffnung

für diese Erde in die Herzen der Gläubigen, sie kämpfen für die Freiwilligkeit und für den Einsatz der Person gegen das Zwangs- und Gewohnheitschristentum und kämpfen zugleich für Zucht und Hingabe des Einzelnen an die Gemeinschaft gegen das Sich-Gehenlassen der Einzelnen in der Religion; nach außen brechen sie am gründlichsten mit allem Magischen und Sakramentalen im Christentum, mit allem Dogmatismus, der das Leben brach liegen läßt; sie haben den Mut, die Tradition von Jahrtausenden durchzustreichen gegen alle Pietät und Kontinuität, für das Evangelium Jesu, wie sie es verstehen, in den Tod zu gehen und mitten unter den entsetzlichsten Martern Gott zu loben und den Feinden zu verzeihen. Das alles verdient noch heute unseren Respekt. Aber, und das ist die andere Seite, das alles geschieht durch eine neue scharfe gesetzliche Zweiteilung der Menschheit in die Bekehrten und die Unbekehrten, die Kinder Gottes und die Welt und durch den Versuch der äußerlichen Absonderung der einen von den andern. Das hat für die Welt zur Folge, daß sie ganz aus dem Rahmen der Christlichkeit hinausgeworfen und der radikalen Unchristlichkeit preisgegeben wird, und hat für die abgesonderten Bekehrten die Folge, daß sie gerade in der Abkehr von der Welt, im Richten über die Welt, im Rückzug von den großen Aufgaben des Weltlebens das Kennzeichen des Christlichen sehen, wobei dann die starke eigene Selbsteinschätzung und das harte Richten der andern seltsamerweise als evangelisch gewertet werden muß. Den beiden entscheidenden Kulturfaktoren, dem Staat mit seiner Durchsetzung des Rechts auf dem Zwangsweg und der Wissenschaft mit ihrer Wertung der Arbeit menschlicher Vernunft bleibt die Anerkennung versagt, jedenfalls der bekehrte

Christ wird an ihnen nicht teilnehmen [1]), das heißt aber so viel, daß auf Kultur und Durchdringung der Kultur mit dem Evangelium verzichtet und der kulturfeindliche Standpunkt der Sekte eingenommen wird. Und dadurch geht dann wieder gerade das Große dieser Bewegung, der gewaltige Ernst und die reine Begeisterung, der Menschheit im großen verloren. Es wird das ungeheure Problem, das in den Worten „Christentum und Welt" liegt, nicht gelöst, sondern beiseite gestellt. Ungemein bedeutsam ist die Tendenz dieser Gruppe, sie enthält unleugbare und unzerstörbare Wahrheitsmomente und hat darum ihre Geschichte bis zur Gegenwart. Aber sobald man sich fragt: konnte von diesem radikalen Sektentypus die einheitliche katholische Kultur durchbrochen und überwunden werden, so heißt die Antwort: durchbrochen gewiß, aber nicht überwunden, nicht durch ein Ueberlegenes, Höheres ersetzt. Man kann dem verfallenen Christentum nicht dadurch auf die Beine helfen, daß man den ganzen Weg, den es in der Geschichte gemacht hat, durchstreicht und von vorne anfängt.

Mit den Täufern gehen in der Reformationszeit vielfach die Mystiker oder Spiritualisten Hand in Hand, ein Mann wie Hans Denk ist Täufer und Mystiker gewesen, in den Täuferkreisen wurde mit Vorliebe mystische Frömmigkeit gepflegt. Beide Gruppen sind aber leicht auseinanderzuhalten, wenn man darauf achtet, daß der Täufer immer Gemeinschaftsmann und christlicher Sozialist ist, der Mystiker dagegen von Haus aus Individualist, zur Einsied-

1) Dieser Satz will die Majoritätsansicht der Täufer der Reformationszeit ausdrücken (vgl. ihr oberdeutsches Bekenntnis, die Schlattenerartikel, speziell Nr. 6); die Stellung zum Staat ist bedeutend positiver bei Balth. Hubmaier, zu schweigen von den englischen Täufern des 17. Jahrhdts.

lerei geneigt. Die Mystik ist eigentlich eine durch die Geschichte aller Religionen wandernde Frömmigkeit. Sie tritt überall da auf, wo eine Religion alt wird und sich veräußerlicht hat, wo man das Schwergewicht legt auf die Institutionen, Riten, Sakramente und die äußerliche Kirchlichkeit. Dann kommt der Mystiker und macht die Entdeckung: jenes alles ist gar nicht Religion, Religion ist etwas ganz Persönliches und ganz Innerliches, in der Religion finden Mensch und Gott sich im eigenen Herzen, da werden sie eins, da ist die Stätte der Offenbarung und Erlösung. Und diese Entdeckung trägt der Mystiker dann vor nach einer uralten Melodie, nach dem der Natur abgelauschten Lied vom Sterben, das zum neuen Leben führt. Was ist das Hemmnis zwischen dir und Gott? dein eigenes eitles, sündiges Wesen. Was muß also geschehen, wenn du Gott in dir finden willst? Du selbst mußt sterben, und Gott muß in dir auferstehen. Das ist wie gesagt, eine uralte, durch alle Religionen wandernde Idee, sie kann sich mit jeder Religion äußerlich verbinden, sie kann sich dann aber auch wieder von jeder Religion lösen. Die Verbindung geschieht immer so, daß die konkrete Religion mit ihren Dogmen, Riten, Institutionen symbolisch gedeutet und als äußeres Gleichnis für die innern mystischen Erlebnisse verwendet wird. Das geschah im katholischen Mittelalter, wo das Dogma und die kirchliche Praxis, als sie ihre Kraft zu verlieren begannen, von der Mystik erfaßt, verinnerlicht, symbolisch gedeutet wurden. Adam, das war dann das Böse in uns, Christus das Gute in uns; Adam muß sterben, das eigene Ich muß untergehen, Christus muß aus dem Tod auferstehen, Gott muß in unserem Innern geboren werden. Die Hölle ist in unserem Herzen und das Reich Gottes, das Paradies,

ist inwendig in uns. Alles, was das Dogma von Christus erzählt als eine einmalige Geschichte, das wiederholt sich in der Seele jedes Christenmenschen. Das war die Verbindung von Mystik und katholischem Christentum, wie sie z. B. für den jungen Luther bedeutsam wurde. Aber wie nun der Kampf in der Reformationszeit begann, da trat in der Mystik ein Umschwung ein, sie löste die Verbindung mit dem kirchlichen System und trat selber als radikalste Opposition an die Spitze des Kampfes. Sie zog sich ganz auf die Innerlichkeit und Subjektivität zurück und stieß das gesamte äußere kirchliche Wesen von sich. Was ist das Wesen der katholischen Kirche, jeder Kirche? Veräußerlichung des Innerlichen, Verlegung des Schwerpunktes aus dem Herzen in die Sachen, die Dogmen, die Riten, die Sakramente, die Priester, die vergangene Geschichte, das vergangene heilige Buch. Was ist dagegen die wahre Religion? laß alles Aeußere, fliehe alle Kreatur, höre auf keinen einzigen Menschen, auf kein Buch, suche Gott, da, wo er dir am nächsten ist und allein sich finden läßt, steige hinab in deine Tiefen, stirb dir selbst ab und finde Gott in dir. Man erkennt sofort die ungeheuren Konsequenzen dieses mystischen Radikalismus, sie treffen nicht nur die katholische Kirche, sie treffen jede Kirche, die noch irgend etwas Aeußerliches hat, die Kirche der Reformatoren, die Kirchen der Täufer, alles ist letztlich gleich äußerlich, gleich verkehrt. Der katholische Priester, der das Sakrament spendet, der lutherische Prädikant mit der Bibel in der Hand, der täuferische Apostel, der zur Bußtaufe ruft, sie alle rufen zum Aeußerlichen, lehren eine äußerliche Offenbarung und Erlösung. Gott und die Seele allein, Gott in der Seele, das ist das Evangelium, kein Sakrament, kein Priester und Prediger, kein Bibelbuch, kein Jesus Christus vor 15 Jahrhunderten

kann dir helfen, wenn du nicht selber durch Sterben und Auferstehen Gott im Grund deiner Seele findest [1]). Es ist eine Religion von erstaunlicher Kühnheit und Freiheit, die modernste unter allen Formen des Reformationszeitalters, die unkirchlichste, undogmatischeste, die innerlichste, persönlichste, zarteste und feinste von allen. Sie ist heute der Liebling aller kirchenfreien und doch religiös gestimmten modernen Menschen. In der Reformationszeit waren Hans Denk und Sebastian Franck die feinsten Vertreter dieser deutschen Mystik, auch Luthers Kollege Carlstadt gehörte ihr an. Wenn das Wesen des Katholizismus Kirchlichkeit ist und das Wesen der Mystik Individualismus, so haben wir hier die reinsten und schärfsten Gegensätze, welche das Zeitalter kennt. Aber man verhehle sich zweierlei nicht. Wir heutigen Modernen, wenn wir für die Mystik schwärmen, modernisieren sie erst und machen ein weltliches Ding aus ihr. Die echte Mystik löscht die Individualität aus, das Ich muß sterben, während wir für Persönlichkeit schwärmen. Die echte Mystik löscht die Kultur aus, es gilt, aller Dinge leer zu werden, wenn Gott die Seele füllen soll, während wir ohne Kultur nicht leben wollen. Reine echte Mystik gedeiht nur im Kloster oder in der Einsamkeit, sie ist Religion für einfache und einsame, stille, beschauliche Leute; ihr idealster Typus auf protestantischem Boden ist darum der stille, weltabgewandte Bandweber Tersteegen, der uns die wunderbarsten mystischen Lieder geschenkt hat; ein Staatsmann, ein Kaufmann, ein Gelehrter, ein Familienvater, ein Kämpfer für irgend eine Sache kann

1) Nicht die Historie von Christus macht dich selig, sondern allein die Kraft Christi, Seb. Franck und dazu A. Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck.

nie ein echter Mystiker sein. Und das andere: Man denke sich einmal die paar Mystiker allein im Kampf gegen die römische Kirche — ist das die geistige Macht, welche diese Kirche durchbrechen und überwinden wird? Was kann sie ihr gegenüberstellen? Keine Gemeinschaft, — das wäre ja wieder etwas Aeußerliches und ginge den Weg des Antichrists, — ein paar einzelne Mystiker, aber werden die für sich allein überhaupt gegen das Aeußerliche kämpfen? Jeder Kampf mit der Welt macht weltlich, für den ganz echten Mystiker sind das Nebensachen, das Reich Gottes ist ja inwendig, und es kann einer Gott in sich finden und haben und dabei äußerlich in jeder Kirche, in jeder Religion der Welt sein. Es gibt eine ganze Reihe Mystiker, die aus Mystik lieber katholisch blieben, ja zum Katholizismus zurückgekehrt sind, wie Angelus Silesius, der Dichter des radikal mystischen Cherubinischen Wandersmanns. Freilich, als der Kampf um Luther begann, da haben auch Mystiker mitgekämpft und zwar in der vordersten Linie, aber das war vorübergehend, als sozusagen ein fremder Geist über sie kam, als sie die Welt draußen wichtig und ernst nahmen. Für sich selbst ist die Mystik gemeinschaftslos, unfähig zur Kirchenbildung, unfähig, der römischen Kirche eine Gegenkirche gegenüberzustellen, darum auch unfähig, in die Weite und Breite zu wirken, unfähig, eine Kultur zu tragen, welche der römischen Kultur ebenbürtig oder überlegen zur Seite treten konnte. Sie haben ja sogleich an den protestantischen Kirchen neue Kritik geübt, es lag ihnen keine Kirche recht, konnte ihnen keine recht liegen. Aber mit dieser Negation der geschichtlichen Gemeinschaft und diesem extremen religiösen Individualismus kann man Roms geschlossene Macht niemals brechen, dazu bedurfte es ganz anderer Gemeinschaftskräfte, dazu bedurfte es Männer, die kirchenbildend auf-

traten. An der Stärke der Mystik, an ihrem Individualismus und ihrer reinen Innerlichkeit, hat ihre Kraft ihre Schranken.

Nun aber tritt zu den besprochenen Gruppen noch die Wissenschaft auf den Plan und verlangt eine Reform. Wir haben zwei Stufen der humanistischen Reformbewegung zu unterscheiden: die vorreformatorische mit Erasmus als Hauptvertreter, die nachreformatorische mit Servet und den Antitrinitariern.

Wieso gelangt man von der Wissenschaft aus zum Postulat einer kirchlichen Reform? Historische Erkenntnis lehrt uns das gegenwärtige katholische Christentum als Resultat einer großen veränderungsreichen Entwicklung verstehen, stellt Aelteres und Neueres, Einfaches und Kompliziertes neben einander und zeigt uns, wie das heute Gültige selber erst geworden ist und vielleicht einmal gar nicht war. Und philosophische Erkenntnis lehrt uns das Wesen einer Religion aus der Fülle ihrer Erscheinungen herausarbeiten, bringt dieses Wesen auf eine einfache Formel und setzt es in Verbindung mit den großen Wahrheitserkenntnissen der philosophischen Schulen des Altertums. In beiden Gebieten, vorzüglich aber im ersten war Erasmus ein Meister. Er tat das Größte für die historische Erkenntnis, indem er den Ruf „zurück zu den Quellen" auf das Christentum ausdehnte, indem er von den Scholastikern zu den alten Kirchenvätern zurückgriff und vor allem den griechischen Urtext des N. T.s selbst als erster im Druck herausgab, so daß von jetzt an die ganze gebildete Welt sich selber überzeugen konnte: so lautete das Evangelium, so dagegen lautet es heute. Man kann ihm dies Verdienst kaum hoch genug anschlagen; durch ihn sieht sich mit einem Male der Christ des 16. Jahrhunderts wieder unmittelbar vor das N. T., vor Jesus selbst hingestellt. Aber er fügte dann eine neue, höchst einfache Wesensbestim-

mung des Christentums hinzu, *Philosophie Christi* pflegte er es zu nennen; es ist das einfache praktische Evangelium der Bergpredigt, im Einklang mit der Lebensweisheit aller rechten Philosophen, aber Kraft geworden durch die Autorität des himmlischen Christus, der es uns lehrt und vorbildet. Diese christliche Philosophie ist die Bibel innerhalb der Bibel, und es ist die Aufgabe der *Exegese*, aus allen biblischen Büchern dies eine einfache Wesen des Evangeliums herauszulesen. Die Exegese wird seitdem der große Zaubermeister, sie versteht die Kunst, aus den uralten Urkunden des Christentums das Ewige und Bleibende herauszugewinnen in wissenschaftlicher Begründung. Man sieht leicht: das Verdienst des Erasmus in diesem zweiten Gebiet steht nicht auf gleicher Höhe wie das erste. Es ist doch schließlich die *höchst moderne humanistische Bildungsreligion*, *welche Erasmus mit seiner Exegese aus dem N. T. herauszaubert*, ein moralischer Eklektizismus, der bei Epikur und der Stoa und Plato und Cicero die Wahrheit zusammenliest und sie dann so bei Jesus wiederfindet. Nur so erklärt sich die paradoxe Tatsache, daß das dem Humanisten im Grunde höchst fremde Urchristentum mit seinem Wunderglauben, seiner Apokalyptik, seinen Mythen und Sakramenten von Erasmus seiner Zeit mundgerecht gemacht werden kann. Damit war nun das *Programm zunächst für eine Reform der Theologie und des Theologiestudiums* gegeben, der Erasmus mit vorzüglichen Werken Bahn gebrochen hat. Die neue humanistische Theologie ist Theologie der Bibel und der Kirchenväter und liest mit der Exegese das Einfache, Praktische, Moralphilosophische aus dem N. T. heraus[1]). Ein Schritt weiter, und man kommt

1) Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, vgl. Wernle, Renaissance des Christentums im 16. Jahrh.

von hier aus zur Forderung einer praktisch kirchlichen Reform, einer Rückkehr zu dieser einfachen Philosophie Christi auch im Leben, im Kult, in der Sitte und Disziplin, im Dogma und der Verfassung. Aber hier beginnt nun sofort das Schwanken des Erasmus und seiner Freunde. Gewiß, sie haben eine Kirchenreform ersehnt und für die Zukunft an ihr Kommen geglaubt; im Programm des Erasmus steht z. B. ganz deutlich: Aufhebung des Zölibatszwangs für die Priester, des Fastenzwangs, des Beichtzwangs, der vielen unnützen Festtage, überhaupt Reform der unendlich vielen Mißbräuche, die wir dem eingedrungenen Heidentum und Judentum verdanken, und die Erasmus zu verspotten nie müde wurde [1]). Aber wie soll diese Reform kommen? Ohne Revolution und Tumult, nicht vom Volk aus, sondern von oben, von der Hierarchie selber aus, mit dem Papst an der Spitze, nicht plötzlich, sondern allmählich mit Schonung des Bestehenden, aus der Kraft der neuen Bildung und Aufklärung heraus, als Folge der Verbreitung des Humanismus und seiner neuen Wissenschaft. Und bewahrt bleiben muß unter allen Umständen die Einheit der katholischen Kirche unter dem Papst in Rom, das orthodoxe Dogma in seinem Kern, der katholische Meßkultus, die hierarchische Verfassung. So sieht es aus, wenn der Gelehrte die Kirche reformieren soll, wenn der Intellekt, die historische Erkenntnis und die moderne Moralphilosophie, eine tausend Jahr alte historische Kultur umgestalten will. Man weiß, wie es gekommen ist. Als Luther die Parole der Revolution ausgab, mußte Erasmus wohl oder übel Verteidiger des Bestehenden werden. Er hat

1) Epistula apologetica de interdicto esu carnium deque similibus hominum institutionibus ad Christophorum Ep.-Bas.

lange zu vermitteln gesucht und schließlich doch auf Seite der Konservativen gegen den Neuerer, den wirklichen Reformator, gekämpft, mit ihm ein großer Teil der Humanisten, während ein Teil, darunter Zwingli und Melanchthon, in das gegnerische Lager überschwenkten. Aus der ganzen von Erasmus geträumten friedlichen Kirchenreform vermöge der Kraft der reinen Wissenschaft wurde nichts, rein nichts. Diejenigen, welche am kräftigsten von ihm gelernt hatten, die sein griechisches N.T. am gründlichsten studierten, die mit seinen Regeln der Exegese fochten und sich wie Zwingli durch ihn verführen ließen, die Sakramente als Kenn- und Pflichtzeichen des christlichen Streitervolks ohne jeden magischen und dogmatischen Nebengedanken aufzufassen, standen alle in den von Erasmus verabscheuten neuen Revolutionskirchen; die römische Una Sancta dagegen, von der er nicht lassen konnte, an der er mit ganzer Seele hing, ächtete nach seinem Tod auf dem Konzil von Trient die ganze Wissenschaft des Erasmus. Darin liegt eine unendliche Tragik, es ist wenig Männern von solchem Verdienst so schlecht gelohnt worden wie dem Erasmus, aber die Tragik hat ihren tief innerlichen Grund: in dem Unternehmen, die katholische Kirche mit den Mitteln der Wissenschaft reformieren zu wollen. Dazu bedarf es ganz anderer Kräfte, Kräfte des Gewissens und des Gottvertrauens, Kräfte des Absoluten und Unbedingten, während für Erasmus die oberste Kategorie immer das Nützlichere, das Zuträglichere, das Opportune war.

Als nun aber Luther und Zwingli den Bruch mit der Einheitskirche schon vollzogen hatten, als von ihnen aus die radikale Losung erschollen war: die Bibel allein hat zu gelten und kein Menschenwort daneben, da begann in einem Teil des Humanismus, besonders im südländi-

schen, eine neue Bewegung der Wissenschaft. Es entstand der radikale, ketzerische Humanismus, der sich wie die Reformatoren allein auf die Schrift stellte, aber sie anders, reiner, freier zu lesen vorgab als die im katholischen Dogma doch immer noch befangenen Reformatoren. Seine Führer sind der Spanier Servet, dessen Rationalismus freilich noch mit wunderlichen naturphilosophischen und mythologischen Spekulationen verwoben ist, und den man zum Freigeist nur stempeln kann, wenn man ihn nicht kennt, und nach ihm die Italiener Lelio und Fausto Sozzini, nach denen die Richtung den Namen „Socinianismus" empfing. Dieser Humanismus wagte es zum erstenmal in der Welt, die Zentralgedanken des alten Christentums in Zweifel zu ziehen, ja direkt zu leugnen. Gott ist keine Dreieinigkeit, drei Personen, die doch nur ein Wesen sind, Gott ist einer und Jesus ein göttlicher Mensch. Jesus hat nicht Gott mit uns versöhnt, indem er an unserer Stelle das Gesetz erfüllte und die Höllenqualen erlitt, sondern sein Tod ist Beispiel und Bekräftigung seines Gehorsams gegen den Vater. Die Menschheit ist nicht durch Adams Sünde in ewiges Verderben und sittliche Ohnmacht gefallen, mit der Erbsünde ist es nichts, jeder Mensch hat die Freiheit, im Vertrauen und Gehorsam auf Gottes Willen einzugehen oder nicht. Was ist denn das Besondere des Christentums? Es ist der Bund, den Gott durch Jesus mit den Menschen schloß, indem er ihnen das ewige Leben verspricht, wenn sie ihm glauben und seine Gebote halten, also etwas Praktisches, Sittliches, der Vernunft Einleuchtendes, ungefähr die Philosophie Christi des Erasmus, in Gegensatz gestellt zu allem, was Erasmus noch hatte stehen lassen. Aber wunderlich! das alles soll der Inhalt der Bibel sein, desselben N. T.s, aus dem soeben

die Reformatoren ihre ganz anders lautenden Glaubensgedanken zogen? Allerdings, man muß nur das N. T. richtig lesen, vernünftig lesen, nach der rechten Exegese, dann erkennt man, was für ein undogmatisches, vernünftiges, modernes Buch es ist. Hier stehen wir wieder bei der Exegese, die nach Erasmus die Kunst besitzt, das N. T. als Humanistenbuch zu lesen, und hier bei den sog. Socinianern ein Rationalistenbuch daraus zu machen weiß, freilich immerhin noch mit ungeschwächtem Wunderglauben und mit Respekt vor der göttlichen Offenbarungsautorität. Historische Erkenntnis und eigener moderner Glaube stoßen bei diesen Männern zusammen, und der moderne Glaube ist der stärkere, er zwingt die Historie in seinen Dienst. Dabei entsprach dem Radikalismus des Denkens bei diesen Männern ein Radikalismus des Lebens; hier galt kein Opportunismus wie bei Erasmus, Servet ließ sich dafür verbrennen, daß die Trinität nicht in der Bibel stehe, und die übrigen Antitrinitarier verließen für ihre Erkenntnis ihr Vaterland, zogen sich die Verfolgung aller Protestanten zu, und ihr Leben war nichts als eine Kette von Leiden. Daran erkennt man, daß hier das Gewissen dem Intellekt Folge leistet. Aber intellektuell bleibt auch diese ganze Reformbestrebung, und es ist dabei erst noch ein höchst wunderlicher Intellekt, der das Kommando übernimmt: unbedingter Autoritätsglaube an das Bibelwort, das als göttliche Offenbarung verehrt wird, und Freiheit und Kunst der Exegese, aus der Bibel das herauszulesen, was der eigenen Vernunft am wenigsten anstößig ist. Darin liegt trotz allem Radikalismus doch eine merkwürdige Halbheit. Wer mit der Bibel als einem Offenbarungsbuch ernst macht, der wird, sobald er ein religiöser Mensch ist, sicher etwas anderes in ihr finden als diese Antitrinitarier, und wer anderseits die Vernunft so hoch

einschätzt wie sie, den treibt sie in der Konsequenz über diesen autoritativen Bibelglauben hinaus. Damals war es etwas Ehrenwertes, dieser Freimut und diese Tapferkeit, sich bei der Bibellektüre so radikal von der Tradition zu emanzipieren; wenn man im 17. Jahrhundert ein dem Dogma gegenüber freies christliches Denken finden will, kann man es nur in diesen Kreisen suchen. Aber daß Wissenschaft, und vollends diese autoritativ-rationalistische Wissenschaft, keine Kirchen bilden und die römische Kirche nicht entwurzeln kann, bedarf keines Beweises; sie ist nicht nur nicht kirchenbildend, sie ist, auch rein religiös betrachtet, absolut unfruchtbar, und wer nicht schon Religion mitbrachte, hat sie bei diesen gelehrten Kritikern und Exegeten schwerlich bekommen können.

Machen wir hier einen Augenblick Halt. Wie mannigfaltig ist doch dieses Reformationsstreben in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts! Katholische Kirchenmänner und humanistische Freunde der neuen Bildung, radikale Evangelische mit dem Ideal der heiligen Kirche und welteinsame Mystiker, sie alle üben an dem Bestehenden Kritik und streben eine Reform an. Aber sie alle einzeln und zusammen haben die Reformation nicht geschaffen, es fehlen uns noch immer die eigentlich entscheidenden und durchschlagenden Faktoren, die neue große Kirchen zu bilden vermochten.

Ich suche die *Grundgedanken der Reformatoren* so einfach und untheologisch als möglich klar zu machen, muß aber zuerst zwei Dinge vorausschicken. Martin Luther und seine Freunde sind *von Haus aus keine Kirchenreformer*, sie gehen nicht von den kirchlichen Mißständen aus und von der Notwendigkeit ihrer Besserung. Der Ablaßkrämer Tetzel mit seinem sensationellen Unfug mag für Luthers Hervortreten an die Oeffentlichkeit der äußere Anlaß gewesen sein, aber die Geburtsstunde der Reformation

liegt nicht dort, sie war früher und in aller Stille dagewesen. Die Reformatoren gehen aus von der ganz persönlichen Frage: wie stehe ich zu meinem Gott? und sie erstreben gar nichts anderes, als mit sich selbst und ihrem Gott ins Reine zu kommen.

Aber — und das ist das zweite, was man im Auge behalten muß — diese persönliche Frage, welche die Reformatoren ergreift, ist nicht die religiöse Frage, welche heut vor allem die Gemüter beunruhigt. Heut kommen alle Zweifel an der Religion und alle Entfremdung von ihr daher, daß die Menschen sich fragen: wie reimt sich so unendlich viel Weltleid und so viel Ungerechtigkeit in den menschlichen Verhältnissen mit dem Dasein und Regiment eines gerechten, weisen und liebenden Gottes? Es ist das Problem der Theodicee, das den Menschen unserer Tage die frühere naive Gottesgewißheit geraubt hat, und das sie zu keinem freudigen Gottesglauben mehr gelangen läßt. Luther und seine Freunde waren von einer ganz andern Frage erfaßt; ihnen stand nicht die Rechtfertigung Gottes vor den Menschen, sondern ihre eigene Rechtfertigung vor Gott auf dem Spiel. Daß Gott die Welt regiere, ist ihnen kaum ein Problem gewesen, aber wie sie persönlich vor diesem Gott bestehen könnten, das wurde ihnen die Frage aller Fragen.

In ihnen ist zunächst die evangelische Forderung in ihrer ganzen Größe lebendig geworden: ein Christ soll ein Mensch sein, der Gott liebt von ganzem Herzen und seinen Bruder wie sich selbst, ein Mensch, der nicht für sich selbst, sein Glück und sein Behagen in der Welt ist, sondern der sich hingeben kann an Gott und für seine Brüder. Das war nichts Neues, sondern etwas Uraltes, aber der Sinn dieser Worte wurde

ihnen ein neues Erlebnis, sie machten damit persönlich ernst und erlagen unter der Wucht dieser Forderung. Das Ideal, an dem andere sich begeisterten, wurde ihnen zu einer drückenden Last, sie brachen zusammen unter dem Gewicht der einfachen Worte. Von Luthers Kämpfen im Kloster weiß alle Welt, es war manches Ueberreizte, Verkünstelte daran, er quälte sich mit erdichteten Sünden, aber durch alles hindurch blicken wir in einen radikalen Ernst hinein, es mit der evangelischen Forderung aufzunehmen. Weniger bekannt ist, daß Zwingli, der längere Zeit als Humanist sich an der Bergpredigt begeisterte, Stunden erlebte, wo sich ihm die Begeisterung in Verzweiflung verwandelte, wo er erkannte, wie weit der Weg ist vom „du sollst" bis zum „du kannst" [1]). Derart ist ihnen am Gesetz und Ideal zunächst nur ihre Ohnmacht und Unfreiheit aufgegangen, sie gerieten dadurch in die „tiefe Not" hinein, aus der Luthers Psalm gedichtet ist und lernten mit ihm rufen: „denn so du willst das sehen, an, was Sünd und Unrecht ist getan, wer kann, Herr, vor dir bleiben"? Das war das Erlebnis, aus dem heraus sie den Paulus im 7. Kapitel des Römerbriefes mit seinem Schrei nach Erlösung neu verstehen lernten. Nicht etwa, daß sie besonderen Grund gehabt hätten, sich als schlecht und sündig zu fühlen, mehr als irgend andere Menschen in ihrer Nähe; davon kann gar keine Rede sein, weder bei Luther noch bei Zwingli, der bei allen von ihm selbst eingestandenen Fehlern den Durchschnitt damaliger katholischer Priestermoral noch weit überragte. Sie unterscheiden sich von den andern lediglich durch den Ernst der Selbstbeurteilung, durch die Energie, mit der sie sich lauter und wahrhaftig durchschauten und sich nichts vormachen ließen über sich selbst. Sie sind

1) Zwingli, Auslegung der Schlußreden, ed.-Egli Finsler II 36 f., 176 f., 225 f.

nicht besser und nicht schlechter als die andern, aber sie sind wahrhaftiger, ehrlicher gewesen.

In dieser Not sind ihnen dann alle die Stützen und Krücken der katholischen Frömmigkeit zerbrochen vor die Füße gefallen. Mit unsern „guten, verdienstlichen Werken" ist es nichts; wenn wir ehrlich mit uns ins Gericht gehen, finden wir selbst an unsern besten Taten eine Spur von Selbstsucht und Eitelkeit, und wir können niemals, darauf gestützt, froh und mutig vor Gott treten. Und mit den kirchlichen Hilfs- und Ersatzgnaden ist es ebenfalls nichts; da sagt man uns, daß uns durch die Sakramente göttliche Kräfte eingegossen werden, aber die können an unserer Selbstbeurteilung doch nichts ändern, die stellen uns vor Gott nicht anders dar, als wir sind. Das Ergebnis der katholischen Kirchlichkeit ist für einen Menschen, der es ernst nimmt mit seinem Gewissen, lauter Unsicherheit und Angst. Wir müssen uns daran erinnern, daß der Katholizismus nicht einfach die Religion der Werkgerechtigkeit ist, wie viele unter uns immer noch meinen; der Katholizismus ist mindestens eben so stark Gnadenreligion, und dazu hat der Katholik seine Kirche, damit er in der Angst seiner Schuld zu ihren Gnadengarantien seine Zuflucht nehme. Aber das ist richtig, daß es im Katholizismus kein felsenfestes persönliches Vertrauen und in Gottes Huld Geborgensein gibt, daß hier Furcht und Hoffnung immer miteinander streiten, eigene Verdienstlichkeit und göttliche Ergänzungsgnade durchs Sakrament beständig ineinandergerechnet werden, und die Rechnung trotz all den vielen Ziffern niemals dem Gewissen Ruhe bringen kann. Der Katholizismus will diese Unruhe und Unsicherheit in seinen Christen erhalten, damit sie sich der guten Werke befleißigen und den Segen der Kirche brauchen; stünden

sie in festem persönlichem Vertrauen, wozu dann noch der ganze kirchliche Apparat? Aber eben dieser Zustand des Schwankens ist von Luther als eine Lage empfunden worden, die ein ernster Mensch vor seinem Gott einfach nicht aushalten kann.

Aber nun stieg er aus dieser Not wieder herauf durch ein seliges Erlebnis. *Es gibt einen gnädigen Gott, auf den wir vertrauen dürfen trotz der Größe unserer Schuld*, das ist eben der Gott, der in Christus selber zu uns auf die Erde kam. Die Reformatoren drücken das, was Christus ihnen bedeutet, bald in juristischen, bald in mythischen Formen aus; das einemal rühmen sie, wie der freiwillige Tod des Gottessohns die Satisfaktion an die göttliche Gerechtigkeit und die Zahlung unserer Schulden gewesen sei, während sie ein andermal davon erzählen, wie der in armer Menschengestalt verkleidete Gott für uns den Heldenkampf mit allen feindlichen Gewalten, Sünde, Tod und Teufel, siegreich durchkämpfte; beidemal ist doch der religiöse Sinn derselbe: die *Offenbarung der über alle gottwidrigen Potenzen siegreichen, erlösenden Gottesliebe an die Menschheit*. Mag unsere Schuld und Ohnmacht riesengroß sein, Christus steht da als der Heiland, und in ihm kommt die verzeihende, sünderliebende Vaterliebe Gottes zu uns. Glaube an die in Christus erschienene Gnade, Glaube im Sinn des *herzlichen Vertrauens*, das von sich selbst wegblickt auf den gnädigen Gott, das ist darum der Kern des reformatorischen Evangeliums, das ist, was uns aus der Not befreit und zu frohen Gotteskindern macht. Wir werden dadurch nicht mit einem Mal bessere Menschen, wir haben nach wie vor zu kämpfen mit der Macht des Bösen in und außer uns, und in diesem Kampf werden Siege mit Nieder-

lagen wechseln. Aber in allen Niederlagen tröstet uns die Gewißheit, daß ja der entscheidende Sieg schon erfochten ist, damals am Kreuz, und daß es eine absolut feste, treue Gottesliebe gibt, die uns selbst mitten im Erliegen hält, solang wir ihr vertrauen. Ein Christ ist mit seinem Glauben nicht gleich ein besserer Mensch, er hat kein Recht, auf die andern herabzusehen und sich ihnen überlegen zu dünken, aber er ist ein froherer, ein seligerer Mensch, ein Mensch, der immer wieder aufstehen kann, der nie verzagt, weil er nicht auf sich schaut, sondern auf die große, wunderbare, feste Liebe seines Gottes.

Das ist das Erlebnis der Not und das Erlebnis des Trostes in Luthers Religion gewesen, es war zuerst sein ganz persönliches Erlebnis und wurde nach ihm das Erlebnis aller führenden Geister in dieser großen Zeit. Sie alle haben in Abgründe des menschlichen Herzens hineingesehen, welche der Katholizismus nicht kannte, und haben einen seligen Jubel erlebt, der dem Katholizismus höchst unheimlich war. Und sie alle gründen ihr Erlebnis auf den Christus und die in ihm erschienene Sünderliebe Gottes. Damit tritt der alte Christus, den das Dogma in seine festen, steifen Formen gegossen hatte, von dem aber auch das alte Lied so feierlich sang, wieder in die Mitte der Religion, es ist wie wenn er lange geschlafen hätte und wieder lebendig würde, es ist, wie wenn den Menschen jetzt ganz aufs neue klar würde, was sie an diesem Christus haben, zu dem sie ja äußerlich mit den Lippen immer sich bekannten, auf dessen Gnade und Liebe aber sie noch nie ihr ganzes Leben gegründet hatten. Die ganze Religion der Reformatoren ist darum Christusfrömmigkeit. Darin eben greifen sie zurück zu Paulus und Johannes, den ersten begeisterten Christusmännern der Bibel. Wie diese sind sie der Meinung, daß man ohne Christus doch nie recht

über die Angst- und Furchtreligion hinauskommt, da man Gott wohl fühlt und mit ihm zu leben versucht, aber ohne ein Herz zu ihm fassen zu können, während man mit Christus über alle Angst und Furcht, aber auch über alle flüchtige Seligkeitsstimmung hinausgehoben ist zu einem festen ruhigen und dauernden Vertrauen. Das sind alles uralte Erlebnisse und Gedanken, aber es bricht für die Religion mit ihnen ein neues Zeitalter an, das Zeitalter eines neuen Gottvertrauens, einer neuen Gottfröhlichkeit, einer neuen Gottesgewißheit jetzt schon in diesem Leben und über den Tod hinaus.

Aber nun kommen die zwei großen praktischen Folgerungen aus dem neuen Erlebnis des gnädigen Gottes. Zuerst eine Folgerung negativer Art. Wenn uns die Vergebung in Christus geschenkt wird ohne all unser Zutun, so ist offenbar, daß wir selber Gott nichts zu leisten haben, wir sind die Empfangenden, und er ist der Geber. Damit ist die ganze kirchliche Askese entwurzelt, jener große Heroismus des eigentlich religiösen Handelns auf Gott hin ist nicht nur verkehrt, sondern die größte Sünde; wer meint, er könne Gott irgend etwas leisten und opfern, der ist schon aus dem Glauben an die freie Gnade Gottes herausgetreten. Der ganze große Eifer der mönchischen Frömmigkeit und der große Eifer der kirchlichen guten Werke, die man tut um Gottes willen, verlieren ihren Halt und Sinn. Nun verstehen wir das neue Lied von der „christlichen Freiheit". Der Christ ist frei, weil er Gott gar nichts zu geben und leisten hat, sondern alles geschenkt bekommt aus der freien Gnade Gottes. Er ist frei, weil er Kind Gottes ist, nicht Sklave, der um Lohn dient. Wenn man bedenkt, wie die katholische Menschheit sich gequält hatte im Eifer der guten kirchlichen Werke und der Askese Jahrtausende lang, wie „fromm sein" immer geheißen hatte, es sich sauer werden

lassen und sich etwas abringen, um es Gott hinzugeben, und nun von da aus zu Luther tritt, kommt man von der Nacht an den hellen Mittag. *Die Religion hört auf, etwas Gequältes und Hartes zu sein, sie steht im Sonnenschein der Liebe Gottes und in der Freiheit des Kindes, das Gott zum Vater hat.* Das einzige, was auch Gott gegenüber zu tun bleibt, ist eben das *Feststehen im Vertrauen*, daß der Gott, der uns in Christus als der gnädige entgegentritt, nun auch wirklich der Herr der Welt ist, und daß alles, was uns zustößt, aus der gleichen treuen Vaterliebe kommt. Es ist das Vertrauen, das in guten Stunden in Lob und Dank gegen Gott ausströmt und jede Eitelkeit und jeden Eigenruhm unmöglich macht, weil es schlechterdings nichts Gutes gibt, das wir nicht Gott verdanken, und es ist das Vertrauen, das im Leid sich bittend und hoffend zu Gott ausstreckt und nicht daran zweifelt, daß hinter allem Schweren, das uns Gott verbirgt, dennoch seine Liebe steht. Wir sehen, wie von hier aus das uns heute drückende Problem der Theodicee gelöst wird, nicht mit Verstandesbeweisen und allgemeinen Vernunftschlüssen, sondern rein durch das persönliche Vertrauen, das die Rätsel des Weltlaufs nicht begreift, aber sie dem Gott anheimstellt, der dem Vertrauenden in dem Christus persönlich als der gnädige begegnet ist. Solches Vertrauen — die Reformatoren sagen dafür *Glauben*, aber sie meinen es nicht im dogmatischen Sinn, sondern als herzliche Zuversicht — ist die ganze Stellung des Menschen Gott gegenüber. Es ist niemals ein Werk im alten Sinn, wir wollen damit Gott nichts geben und nichts verdienen, sondern dies Vertrauen bekennt sich zum gnädigen, schenkenden Gott und ist einfach *das Ernstmachen mit der Kindesstellung*. Nun aber tritt die *positive* Folge-

rung hinzu, das Lieben zu dem Glauben. Wenn Gott nichts zu geben und nichts zu leisten ist, so darf ein Christ gleichwohl nicht müßig sein, er soll schaffen und sorgen, wirken und opfern, nämlich für den Bruder, mit dem ihn Gott verbunden hat. Die ganze aus dem religiösen Erlebnis fließende Kraft und Energie des neuen Handelns soll sich statt wie früher Gott, so jetzt den Brüdern zuwenden; frei gegenüber Gott, sollen wir Knechte der Brüder werden, jeder sei dem andern ein Christus und tue ihm das, was uns Christus getan hat. Hier ist Arbeit in Hülle und Fülle ohne gesetzliche Einzelvorschriften, frei aus dem Gewissen und aus dem Gefühl für die Not des Bruders heraus. Es ist ein Dienst, den wir dem Nächsten erweisen ohne jeden Gedanken an Verdienst und Lohn für uns, ohne das geringste selbstsüchtige Motiv; wir haben damit weder den Himmel noch irgend etwas zu verdienen, da uns ja alle Seligkeit umsonst geschenkt ist, aber aus der Freude und Seligkeit eines frohen, in Gott geborgenen Herzens kann gar nichts anderes strömen als Liebe zum Bruder, die verlangt, das Empfangene weiter zu geben und damit zu dienen. Glaube und Liebe ist somit das ganze Christentum, die einzige Antwort von unserer Seite, die wir dem gnädigen und schenkenden Gott entgegenbringen. In tausend Variationen hat Luther immer wieder das eine gleiche Lied vom Glauben und der Liebe gesungen und gesagt, am schönsten am Schluß der „Freiheit eines Christenmenschen“: „Durch den Glauben fährt er (der Christenmensch) über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“. In diesen einfachen Gedanken ist die ganze reformatorische Frömmigkeit beschlossen, sie ist nichts anderes als der Kreis, der mit

dem Erlebnis der sittlichen Forderung und der sittlichen Not einsetzt, von hier zum Evangelium von dem gnädigen Gott in Christus aufsteigt und daraus die praktischen Folgerungen zieht, Glaube, d. h. Vertrauen, und Bruderliebe. In diesem Zentrum sind alle Reformatoren einig gewesen, und es ist bei allen das Zentrum, der eigentliche Kern und Stern ihres persönlichen Lebens. Wenn man es heute in unserer Sprache ganz untheologisch formulieren wollte, könnte man sagen, sie gehen von der Frage aus: wie kann ein Mensch ganz wahrhaftig, hart und ehrlich gegen sich selbst und dennoch ganz froh und mutig sein? und finden darauf die einfache, aber befreiende Antwort: dann, wenn einem Menschen über seiner Ohnmacht und Schuld etwas anderes, weit Größeres aufgegangen ist, die verzeihende, aufrichtende Liebe Gottes, die ihn ruhig und froh macht und zugleich zum Lieben, Tragen und Verzeihen unter die Brüder treibt.

Nun erst ist uns der Weg frei zum Verständnis des großen kirchlichen Reformationswerks. Unmittelbar aus dem neuen religiösen Erlebnis folgt zunächst die ausgesprochene Kirchlichkeit der Reformatoren. Das, worin der Einzelne von ihnen seinen Trost und Halt fand, das Evangelium vom gnädigen Gott in Jesus Christus, war das denn etwas Neues? Nein, es war der alte Besitz der Kirche, selbst der römisch-katholischen Kirche, es stand in dem alten Buch, das die Kirche besaß, es klang in den alten Liedern, die man Christus dem Erlöser in den Kirchen sang, es war niedergelegt in den alten Bekenntnissen von Christus dem Heiland, es lag selbst den beiden Hauptsakramenten Taufe und Abendmahl versteckt zugrunde, mehr noch, es war das Band, das alle Christen miteinander verband, der Glaube, der doch auch im Katholizismus Christ und Nicht-Christ unterscheidet, der Glaube an Christus, den Erlöser. Die Losung der My-

stiker, „keine Kirche, Gott im Herzen!" und die Losung der Täufer, „eine neue Kirche, die wir erst schaffen", war den Reformatoren niemals in den Sinn gekommen; in der Kirche, aus den verborgenen Schätzen der Kirche hatten sie den gnädigen Gott erlebt, sie hatten nichts erfunden, sie hatten nur wieder aufgefunden, was die alte Kirche besaß, und wovon sie nicht mehr wußte, was sie daran besaß. Es galt nur, das Wesen der Kirche recht und rein zu fassen. Nicht die priesterliche Hierarchie, nicht die Sakramente, nicht die kirchlichen Gesetze sind das Wesentliche, das Wesentliche ist allein, daß hier das Wort vom gnädigen Gott erschallt und Glauben findet. Kirche ist nichts anderes als die Gemeinschaft der Christen, in der man den gnädigen Gott hat. Aber freilich, dies Evangelium vom gnädigen Gott gilt es nun in der Kirche auch wirklich zur Herrschaft zu bringen, es darf nicht unter anderem in der Ecke stehen, es gehört auf den Thron, und es muß geltend gemacht werden, radikal und unbedingt, gegen alles, was innerhalb der Kirche das Evangelium entstellt und verdunkelt. Das ist der Punkt, wo die Reformatoren Kirchenreformer werden müssen, aus ihrer Kirchlichkeit und Kirchenfreudigkeit heraus. Das Evangelium vom gnädigen Gott in der Bibel ist für sie die Wahrheit, und was dem widerspricht, und sei es durch die Gewohnheit von Jahrtausenden geheiligt, muß fallen. Voran steht für Luther dabei natürlich die Reform des Glaubens und der Lehre, der er durch sein deutsches Bibelwerk, seine Predigten, seinen Katechismus und seine Lieder gedient hat, sowie durch seine Streitschriften gegen die falsche Theologie. Wir Christen müssen alle zum Evangelium vom gnädigen Gott zurückkehren, und was dem widerspricht, voran der ganze Werk- und Verdienstglaube, die ganze Lohnsucht mit allen „frommen" Werken,

zu denen sie führt, der ganze Glaube an den Sakramentszauber, an die Kraft der Heiligen, der Reliquien, des Ablasses, der Glaube an den Papst als Christi Stellvertreter, der Glaube an die Konzilien und an die Tradition, alles das fällt hin; Christus und seine Gnade darf allein das Feld behalten. Es ist klar, daß hier lutherische Kritik und humanistische Kritik weithin zusammengehen konnten, die Begeisterung der Humanisten für Luther setzte hier ein; aber es ist auch klar, daß die Kritik Luthers ganz anders religiös orientiert ist und ganz anders radikal und unbedingt verfahren muß. Das Ergebnis ist eine ungeheure Vereinfachung des christlichen Glaubens und eine Befreiung von einem Wust von Traditionen, welche auch das Denken gefangen genommen hatten; die hohe geistige Auffassung der Gnade als der persönlichen Huld Gottes hat die Christenheit von der ganzen Superstition und Magie frei gemacht. Daran schließen sich dann aber die nicht minder einschneidenden Reformen des Kultus, der Sitte und der Verfassung. Der Kultus muß evangelisch sein, er muß der Darbietung der göttlichen Gnade und dem Lob und Dank für diese Gnade dienen; die Verkündigung des Evangeliums wird das Zentrum, und die Austeilung des Abendmahls tritt als Bekräftigung des Evangeliums dazu. Es fällt der geistliche Priesterstand als Kultmittler zwischen Gott und den Menschen, alle Christen sind Priester, bloß haben einzelne um der Arbeitsteilung willen den besonderen Dienst am Wort; es fallen die katholischen Sakramente mit Ausnahme von Taufe und Abendmahl, es fällt beim Abendmahl das Meßopfer, da der Priester für Lebende und Tote den Leib Christi in der Hostie opfert, es fällt der ganze volkstümliche und superstitiöse Kultus, die Privatmessen, die Kapellen und Winkelgottesdienste, die Heiligenanrufung, die Reliquien, der Ablaß und Totenkult,

das ganze kirchliche Zauberwesen, das aus dem Heidentum eingeströmt war. Für einen echten Katholiken war es, als schwände das Heilige aus der Welt, als werde die Welt entgöttert, und man kann diese Reform nur vergleichen mit jener alttestamentlichen Reform des Josia, die den ganzen israelitischen Kultus wegrasierte mit Ausnahme des Kultus in Jerusalem. Die ganze Sitte soll evangelisch werden, es fällt alles Extramäßige, wodurch die Christen die Gnade auf sich herabzuziehen versucht hatten, es fällt der Priestercölibatszwang, es fällt die ganze Möncherei, denn weshalb wird einer Mönch, als weil er damit in den Himmel kommen will und so Christus Konkurrenz macht? es fällt die Fastentyrannei, es fallen die unzähligen kirchlichen Extragebote, es wird das weltliche Leben so gut wie völlig von dem geistlichen Ueberzug befreit und in seiner schlichten Natürlichkeit als das Feld bezeichnet, in dem sich Glaube und Liebe zu betätigen haben. Schließlich wird auch die katholische Verfassung von Luther reformiert durch seine Leugnung des göttlichen Ursprunges des Papsttums, durch die Zuweisung der ganzen weltlichen Gewalt an die weltliche Obrigkeit, durch die Beschränkung der Hierarchie auf den geistlichen Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsspendung und durch die Aufhebung aller ihrer weltlichen Privilegien, letztlich durch die Leugnung eines besonderen geistlichen Standes, die Proklamation des allgemeinen Priestertums und die Zuerteilung des Pfarrwahlrechts an die Gemeinde zum mindesten für die Uebergangszeit. Dadurch ist die Hierarchie im Prinzip aufgehoben; was bleibt, ist ein evangelisches Pfarramt ohne alle Gewalt im alten Sinn, lediglich auf den Dienst der Wortverkündigung angewiesen. Nimmt man das alles zusammen, die vereinfachte, von der Tradition befreite Lehre, den gereinigten evangelischen Gottes-

dienst, den schlichten evangelischen Pfarrberuf und das der Natürlichkeit zurückgegebene Weltleben, so kann man sich ein Bild machen von der Größe und Kühnheit dieser Reform, zu der ein so grundkonservativer Mann wie Luther rein von innen heraus geführt wurde. Ich kenne nur eine Parallele zu dem Zerstörungswerk, zu dem dies kirchliche Revolutionsprogramm auffordert: die französische Revolution, aber was sie aus Aufklärung und Religionshaß heraus vollbrachte, das forderte die Reformation aus Religion, aus dem neuen Vertrauen und Gewissen heraus.

Freilich traten dann eben bei der praktischen Durchführung dieser Reformation die Differenzen unter den Reformatoren selbst vielfach störend hervor und bewirkten das Auseinandergehen des Luthertums und des Zwinglianismus und späteren Calvinismus. Die Gründe der Trennung lagen z. T. im Gegensatz der Personen: Luthers Bedürfnis, das Göttliche in der Welt, im Sinnlichen zu greifen, und Zwinglis scharfe Empfindung für den Gegensatz des unsichtbaren, überweltlichen Gottes und der Kreatürlichkeit, oder auch Luthers Wunderglaube mit seiner Scheu vor menschlichem Machen und politischem Planen und Zwinglis patriotischer und politischer Reformeifer, der vor keinem Mittel der Gewaltpolitik zurückschreckt; entscheidender war der sachliche Gegensatz, daß die schweizerische Reformation von den Reformgedanken des Humanismus, der Mystik und des Täufertums stärker bestimmt und daher in der Reform des Kirchenwesens dem Radikalismus näher geführt wurde. Wir spüren den Einschlag des Humanismus, wenn Zwingli und Calvin über den

katholischen Kultus herfallen mit der Verachtung und dem Spott des modern Gebildeten über die Superstition, und wenn beide auch die lutherische Abendmahlsauffassung, die den Leib Christi räumlich in die Hostie verlegt, zu solcher törichten Superstition rechnen. Ihre Exegese deutet das Bibelwort nüchterner, phantasieloser und dafür mehr nach den Regeln der soliden erasmischen Hermeneutik. Bei Zwingli hat außerdem der Humanismus das philosophische Denken angeregt, er versteigt sich gelegentlich zu hochfliegenden pantheistischen und deterministischen Spekulationen, die freilich zu seiner Christuslehre schlecht passen und noch schlechter zu seiner Ethik und ihrer dem Bösen so scharf auf den Leib rückenden agressiven Art; aber indem ihm dadurch der Gottesbegriff vergeistigt und seiner anthropomorphen Elemente entäußert wird, muß seine Kritik am katholischen Kultus ebenfalls radikaler werden. Wir spüren den Einschlag der Mystik bei Zwingli in der scharfen Entgegensetzung Gottes und der Kreaturen, in der Taxierung der ganzen katholischen Religion als Kreaturvergötterung und in seiner rücksichtslosen Entwertung der sogenannten Gnadenmittel, des äußern Wortes wie vor allem des Sakraments, die als äußerlich und kreatürlich nichts geben und schaffen können, weshalb das Wort Sakrament und alle damit verbundenen Vorstellungen am besten aus der Christenheit verbannt würden. Zwingli ist gleichwohl kein Mystiker, sein Heilsweg lautet nicht: suche, mit Gott eins zu werden in deinem Innern, sondern: glaube an Jesus Christus und seinen Versöhnungstod, und den abstrakten Individualismus seiner Erwählungslehre, wornach es einzig und allein darauf ankommt, ob der Einzelne von Gott erwählt und mit dem Geist bedacht wird, kompensiert Zwingli selbst durch seine warme Pietät für die äußerlich sichtbare Volkskirche, wo der Einzelne durch die äußeren Zeichen

von Taufe und Abendmahl mit seinen Brüdern zum sichtbaren Volk Gottes verbunden wird. Es ist aber wohl begreiflich, daß Luther bei Zwingli und den Oberdeutschen die Mystik herausspürte und sich dieser radikalen Mystik gegenüber als der Konservative vorkommen mußte. Und endlich kontrastiert mit dieser mystischen Innerlichkeit seltsam die von Luther ebenfalls richtig herausgefühlte *größere Gesetzlichkeit in den äußern Dingen, die aus demselben starren Biblizismus fließt, aus dem dann die Täufer ihre radikalen Konsequenzen zogen.* Wer so wie *Zwingli* die Bibel Alten und Neuen Testaments als göttliches Gesetz wertet und der katholischen Menschenweisheit entgegensetzt, sodaß z. B. allein um des alttestamentlichen Bilderverbots willen sämtliche christliche Bilder aus den Kirchen verschwinden müssen, und wer den Täufern gegenüber auf dem Nachweis besteht, daß Gott in der alttestamentlichen Beschneidung die Kindertaufe gesetzlich verordnet habe, der muß allerdings zu einer viel durchgreifenderen Reform als Luther gelangen, ja der ist im Prinzip schwer von der Täufertendenz abzugrenzen, welche das Christentum von vorn anfangen und neue Kirchen des Wortes Gottes gründen will; kein Wunder, daß gerade aus Zwinglis Freundeskreis die Führer der Täuferbewegung hervorgegangen sind. In dieser Gesetzlichkeit ist *Calvin* noch über Zwingli hinausgegangen; wenn er sich verzehrt im Eifer für die Ehre seines Gottes, so erstrebt er damit immer, daß Gott strikte so gehorcht werde, wie er es in seinem Wort für alle Zeit befohlen hat, daß also die Lehre, der Kultus, die ganze Kirche in ihren äußerlichen Ordnungen so genau wie möglich den in der Bibel niedergelegten Vorschriften göttlichen Rechts entspreche. Man sieht aber, wie alle diese neuen Einflüsse, ob sie vom Humanismus oder von der Mystik oder vom gesetzlichen Bibelprinzip her kommen, in ein und der-

selben Richtung wirken, und wie der reformierte Protestantismus durch diese Ingredienzien sein radikales und puritanisches Aussehen bekam. Während Luther am katholischen Wesen alles stehen lassen konnte, was seinem Gnadenglauben nicht direkt widersprach, die Bilder in den Kirchen, die Beichte, da ein Bruder dem andern in Gottes Namen die Sündenvergebung ausspricht, die vereinfachte Meßliturgie und den gereinigten Kirchengesang, auch Reste der katholischen Kirchenverfassung, z. B. die Bischöfe in einzelnen Territorien, stellen sich die schweizerischen Reformatoren strikter auf den gesetzlichen Standort des reinen Gotteswortes und geben ihren Kirchenreformen die puritanische Tendenz höchster Vereinfachung und Reinigung. Der Kultus kehrt zur äußersten Nüchternheit zurück, er schrumpft beinahe ganz auf die Predigt zusammen, selbst der Kirchengesang geht verloren oder wird auf die übersetzten Psalmen beschränkt. Von den Sakramenten bleiben bloß die äußeren Zeichen bestehen, es wird ihnen von Zwingli jeder Heilswert und tiefere Sinn genommen; Calvin freilich hat sie dann wieder religiöser zu werten gewußt. Die Verfassung der Kirche soll auf Grund des Neuen Testaments erneuert werden, Calvin besonders begründet mit Stellen des Neuen Testaments seine Theorie vom vierfachen Amt: Pfarrer, Doktoren, Aelteste und Diakonen; diese Verfassung ist göttlichen Rechts und soll überall an Stelle der Episkopalverfassung treten. Hier soll dann auch nach dem Gesetz des Neuen Testaments und dem Muster der alten Kirche die Kirchenzucht mit dem Bann durch das Konsistorium erneuert werden, unabhängig von der politischen Verfassung als eigene geistliche Rechtsprechung. Zu dem allem hinzu mußten dann noch die theologischen Lehrdifferenzen treten, ja zum Schaden der

Einsicht in den wahren Sachverhalt warf sich der theologische Zank einseitig und ausschließlich auf die Lehrdifferenz, es trat lutherische Abendmahlslehre gegen zwinglische Abendmahlslehre, calvinische Prädestinationslehre gegen lutherische Prädestinationslehre auf, während doch die wahre Differenz gar nicht hier, in den Lehrpunkten, sondern im Praktischen, im schärferen Radikalismus, Biblizismus, Energismus der Reformierten, in ihrer weitern Entfernung vom katholischen Wesen liegt, wozu dann später noch die Bildungsdifferenz der fortgeschritteneren westeuropäischen Kultur gegenüber den lutherischen Bauernländern sich gesellte. Und alle diese Differenzen ändern doch nichts an der ungeheuren Uebereinstimmung im Zentrum, an der Gemeinsamkeit der religiösen Grunderlebnisse und Grundanschauungen und der Gemeinsamkeit der kirchenreformatorischen Forderung. Durch die Differenzierung ging dem Protestantismus die Einheit verloren und wurde seine Verteidigungs- und Angriffskraft gegen außen ungemein geschwächt; in entscheidenden Augenblicken waren die Lutheraner bereit, die Reformierten den Katholiken aufzuopfern. Doch hatte die Trennung auch ihr Gutes. Sie bewahrte den Protestantismus vor einer zwangsmäßigen Einigung und künstlichen Geschlossenheit, sie mußte den Geist der selbständigen Prüfung und Vergleichung stärken und stellte von vornherein die Aufgabe einer Verständigung und Union, die von den Differenzen und Nebendingen auf den gemeinsamen Kern, die Hauptsache, drang. Ein guter Teil der innern Lebendigkeit des Protestantismus ist die Folge seines Mangels an äußerer Einheit und Geschlossenheit. Es wurde dadurch verhütet, daß die römische Autorität mit einer Autorität protestantischer Farbe vertauscht werden konnte.

5. Die neue protestantische Kultur.

Wir sprachen bis jetzt ausschließlich und einseitig von den Reformatoren, ihren Erlebnissen, ihren neuen Gedanken und kirchlichen Postulaten. Das könnte den Schein erwecken, als hätten sie allein die Reformation durchgeführt. Wir fragen darum, woran es liegt, daß gerade die Reformatoren, — nicht die Täufer, nicht die Mystiker — die neuen protestantischen Kirchen geschaffen haben, und ob sie das allein vollbrachten, resp. wer ihnen dabei zu Hilfe kam.

Was gab den Reformatoren das Uebergewicht in der Kirchenbildung vor den andern reformatorischen Gruppen? Man sieht sofort: bei dieser Frage kommt es nicht auf den größeren Ernst und die größere Tiefe an, sondern auf etwas Praktisches. Die Reformatoren teilten mit den Katholiken die Universalität und die Weltoffenheit, das ist ihr katholisches Erbe, und darin liegt bei dieser Fragestellung ihre Kraft. Sie negierten die universale Kirche nicht, wie die Mystiker, sie setzten ihr kein Konventikelideal entgegen wie die Täufer, sie standen selber fest in ihr, sie wußten nichts anderes, sie wollten sie nur reformieren. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß man aus den Grundgedanken der Reformatoren auch zu sektiererischen Konsequenzen gelangen konnte, wie sie in der Reformationszeit Caspar Schwenk-

feld[1]) und später der Pietismus gezogen hat. Man kann sagen: echte evangelische Religion ist ein wunderbares Erlebnis Gottes im Einzelnen, persönlicher Glaube und persönliche Liebe. Das werden immer nur wenige ganz ernst besitzen, nur diese wenigen sind dann die wahren, ernsten Christen, in denen Christus regiert. Wenn es gelänge, sie untereinander zusammenzuschließen, dann würden sie die rechte Kirche bilden. Dagegen die große Masse der bloß äußerlich Getauften, die ist doch nicht Kirche im wahren Sinn. Dem entspricht auch die Tatsache, daß der Protestantismus, zumal der reformierte, sich in katholischen Ländern zunächst konventikelartig organisiert hat, und mehr noch, daß Luther selbst gerade in den Jahren der Gründung der Staatskirche den Wunsch ausgedrückt hat, er möchte gern die ernsten Christen sammeln in besonderen Gottesdiensten[2]), wie das dann später die Pietisten ausgeführt haben. Aber diese Tatsachen, selbst wenn sie sich vermehren ließen, kommen nicht auf gegenüber der von allen Reformatoren festgehaltenen christlichen Universalität. Luther kann die Fürsten Deutschlands zur Kirchenreform aufrufen als wahre Christen und Geistliche, denn „was aus der Taufe gekrochen ist", das ist geistlichen Standes. Und Calvin, der Prädestinationstheologe, der so streng an die unüberbrückbare, ewige Kluft der Erwählten und der Verworfenen glaubt, er nimmt die ganze Stadt Genf für seinen König Christus in Anspruch und fordert Könige und Fürsten auf, ihre Länder samt und sonders zu reformieren. Sie tun das, weil sie unbeschadet ihres dualistischen Erwählungsglaubens daran festhalten: wir Menschen haben nicht zu scheiden, denn wir sehen nicht in die Herzen und nicht in Gottes Rat-

1) K. Ecke, Schwenkfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation.

2) In der Schrift: Von Deutscher Messe und Ordnung des Gottesdienstes 1526.

schluß hinein. Wir Menschen haben dafür zu sorgen, daß die Gnade an alle kommt, daß alle die Möglichkeit bekommen zu glauben. Darum halten sie die Kindertaufe fest als Gnadenzeichen Gottes *für alle*, und darum wehren sie sich gegenüber den Vollkommenheitsidealisten, die gern die reine heilige Gemeinde gesondert sehen würden, dafür, *daß Christus unter den Sündern herrscht*, und daß das Sündervolk sein Volk ist. Dieser Universalismus der Reformatoren, den sie mit der katholischen Kirche teilen, sichert ihren Kirchen die Weltweite und Weltoffenheit und führt den Graben auf zwischen ihnen und der Sektiererei. Er bedingt aber auch ein *positives Verhältnis zu Staat und Wissenschaft und damit zur gesamten weltlichen Kultur*, das von entscheidender Bedeutung für die Lebensfähigkeit der protestantischen Kirchen wurde. Auch dies ist nicht selbstverständlich, und es ließe sich leicht aus den reformatorischen Grundgedanken eine dualistische Geringschätzung von Staat und Wissenschaft folgern. Man könnte sagen: was geht der *Staat* mit seiner harten Rechts- und Zwangsordnung die innerliche Freiheit und Freiwilligkeit der Kinder Gottes an? Der Staat, so kann man bei *Luther* lesen, ist für die Welt, für die Nichtchristen da, die Christen stehen frei unter dem himmlischen König Christus [1]). Und man könnte sagen: was hat die *Vernunftwissenschaft* mit dem Evangelium zu schaffen? Kann Menschenweisheit etwas anderes tun als Zweifel und Unglauben an Gottes Wort erzeugen? Man weiß, wie *Luther* zu Zeiten über die Vernunft sich geäußert hat. Allein dem steht bei allen Reformatoren der *Glaube* gegenüber, *daß der gnädige Gott des Evangeliums*

1) Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist.

zugleich der Schöpfer und Ordner der natürlichen Welt ist, und daß das Geistliche, und das Natürliche für einander bestimmt sind und sich gegenseitig brauchen. Es ist die alttestamentliche Basis ihrer neutestamentlichen Frömmigkeit, die im Lauf der Reformation in dem Maß stärker hervortritt, als sich die weltlichen Aufgaben häufen, die aber von Anfang an immer Voraussetzung war. Gewiß, der Staat kann mit seiner harten Hand keinen einzigen Menschen zum wahren Glauben führen, er reicht nicht in die Seelen hinein, und wo er etwas befiehlt, das Gottes Wort und dem Heil der Seelen zuwider ist, da soll man Gott mehr gehorchen als den Menschen. Insofern gilt scharfe Sonderung des Religiösen und des Politischen. Aber eine wertvolle und notwendige Gottesordnung ist der Staat dennoch, und alle Reformatoren hielten es für ihren Beruf, im Gegensatz zu hierarchischem Uebermut dem Staat sein unmittelbar göttliches Recht zurückzugeben, nicht irgend einem Idealstaat, sondern dem gegebenen Staat mit all seiner Willkür und historischen Zufälligkeit. Und Staat und Kirche gehören eng zusammen und brauchen sich gegenseitig. Die Kirche erzieht dem Staat treue Untertanen, indem sie den Gehorsam gegen die Obrigkeit im Namen Gottes predigt, übrigens auch den Fürsten ins Gewissen redet und das Ideal eines Fürsten aufstellt, welcher der Diener seines Volkes ist [1]). Und der Staat soll die Kirche schützen und schirmen, er soll die Reform durchführen, wenn die berufene geistliche Obrigkeit ihre Pflicht versäumt, er soll für rechten Unterhalt und Respektierung der kirchlichen Diener sorgen, soll keine falsche Lehre und falschen Gottesdienst im Land dulden und im Notfall mit den

1) In derselben Schrift Luthers: Von weltlicher Obrigkeit.

Waffen eintreten für die Kirche Gottes, denn auch er ist zur Ehre Gottes da, und das Heil der Seelen, für die er Gott verantwortlich ist, soll von ihm gefördert werden. Die Idee des „christlichen Staates" wird von allen Reformatoren festgehalten, wie vorher von der katholischen Kirche. Ebenso stellen sie sich positiv zur Wissenschaft. Sie sprechen zwar der menschlichen Vernunft jedes tiefere Verständnis Gottes und der Religion ab, sie scheiden sehr scharf zwischen dem niedern Gebiet, das die Vernunft erkennen kann, und dem höheren Gebiet, den Fragen, welche die Seligkeit betreffen, welche wir nur aus der geoffenbarten Bibel erkennen. Aber deshalb sind sie von Geringschätzung der Wissenschaft und ihres Organs, der menschlichen Vernunft, weit entfernt, sie erkennen in der Vernunft ein von Gott gegebenes Organ zur Ordnung und Leitung der weltlichen Dinge, sie sind alle überaus eifrig besorgt, Schulen zu gründen, in denen die neue Bildung des Humanismus an möglichst weite Volkskreise gelangen kann, sie erwarten von der Schulbildung die Heranziehung eines tüchtigen, gebildeten, geschickten Menschenschlags, vor allem auch Stärkung des sittlichen Gefühls, Unterweisung in dem, was gut und böse ist, und dadurch Grundlegung für ein anständiges, geordnetes Zusammenleben der Menschen. Selbst das Verständnis des Evangeliums kann die Wissenschaft zwar nicht geben, aber doch vorbereiten, einmal durch das philologisch-historische Sprachen- und Sachverständnis der Bibel im Urtext, und sodann durch die Belehrung über das sittliche Gesetz und seine Forderung, die den Menschen auf den Weg der Selbsterkenntnis und der Erlösungssehnsucht führen muß[1]). Darum wird überall, wo der Protestantismus durchdringt, das Schulwesen

1) E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon.

reformiert und werden die besten Kräfte des Humanismus an die protestantischen Bildungsstätten berufen. Und das Freundschaftsverhältnis Luthers zu Melanchthon, dem Begründer der neuen protestantischen Wissenschaft, ruht ganz in Luthers klarer Erkenntnis des Wertes der neuen Bildung für die protestantische Kultur, es sagt mehr als alle vernunftfeindlichen Aeußerungen Luthers. Zusammenfassend kann man sagen: die Reformatoren erkannten, daß das Evangelium an Kulturvoraussetzungen gebunden ist, an eine staatliche Rechtsordnung, ohne welche seine Forderung der Liebe in der Luft steht, und an eine im weitesten Sinn des Worts wissenschaftliche Bildung: geschichtliche Bildung für das Verständnis Jesu und sittliche Bildung für die Klärung und Schärfung des Gewissens, ohne welches das Evangelium nicht verstanden werden kann. Daß dabei auch die mittelalterliche Idee des Gottesstaats und der Indienststellung von Staat und Wissenschaft für die Kirche stark nachwirkt mit all ihren Folgen staatlicher Intoleranz und geistiger Unfreiheit, ist klar, allein es wirkt zugleich das Wertvolle und Große dieser Idee, die Erkenntnis der innern Zusammengehörigkeit von Religion und Kultur trotz all ihrer notwendigen Gegensätzlichkeit und Spannung. Durch diese Weltoffenheit haben sie eine protestantische Kultur möglich gemacht und haben ihre Kirchen in Verbindung mit der großen Weltkultur gestellt. Wer, wie die extremen Täufer, Staat und Wissenschaft negiert, tritt damit aus dem Kulturzusammenhang heraus; wer sie bejaht und sogar wie die Reformatoren sanktioniert, der gibt damit

der Kirche eine feste, sichere Kulturbasis. Das ist den Reformatoren für zwei Jahrhunderte gelungen.

Dies also, diese Weltoffenheit, war die Bedingung auf Seite der Reformatoren, die das Gelingen ihres Reformwerkes ermöglicht hat. Aber mit all dem hätten sie, allein auf sich gestellt, ihr Ziel doch niemals erreicht ohne die entscheidende Mitwirkung eines zweiten, ganz anderen Faktors. Reformatorische Frömmigkeit mit aller Tiefe und allem Ernst hätte Massen von Menschen dem Scheiterhaufen und dem Henkerbeil ausgeliefert, wie es auch in Frankreich, Italien, Spanien, Holland tatsächlich geschehen ist, sie hätte aber die festen Mauern der katholischen Kirche nie durchbrochen. Gesiegt hat sie, weil sie imstande war, mit allen emanzipationslustigen und oppositionellen Kräften der weltlichen Kultur ein enges Bündnis einzugehen, und weil sie an der erstarkten weltlichen Kultur Hilfskräfte fand, gegen die Roms Macht nichts vermochte. Bei wem fanden denn in Deutschland, die neuen Gedanken Luthers vor allem Eingang?: bei den humanistisch Gebildeten, die über die katholischen Superstitionen längst gespottet hatten, wenn sie auch selbst sich immer akkommodierten, im Klerus und Ordensstand bei denen, die gern die Kutte abwarfen und heirateten oder schon zuvor ihre Köchinnenwirtschaft hatten, im Bürgertum, das des Fastenzwangs, der vielen Festtage, der kirchlichen Abgaben müde war und die Ausnahmestellung und Privilegierung der Kirchenleute verabscheute, bei den Bauern, die sich von den Pfaffen bedrückt und betrogen wußten und die Kirchenzucht nur kannten in der Gestalt der Bußen, die die bischöflichen Sendboten ihnen erpreßten, bei den Fürsten und städtischen Magistraten, welche längst

darnach trachteten, alle bischöflichen Rechte an sich zu ziehen und den Klerus ihres Gebiets zu ihren Untertanen und Beamten herabzudrücken, denen auch das Herz lachen mochte, wenn sie des Kirchenguts gedachten, das ihnen als den weltlichen Herren zufallen mußte. Das schließt nicht aus, daß unendlich viel religiöse Glut und sittlicher Zorn in den großen Kämpfen des Jahrhunderts mitgefochten haben, ja im einzelnen Fall kann kein Mensch klar bestimmen, was rein weltlich, was religiös und sittlich empfunden ist in der Opposition, aber als Ganzes ist die Reformation sicher alles eher als eine „rein religiöse Bewegung". Man hat bloß darauf zu achten, wie die kirchliche Reform in der Praxis überall begonnen hat, an welchen Stellen das bestehende Recht zuerst durchbrochen wurde. In Wittenberg und Umgebung heirateten einzelne Priester, und Mönche traten aus; in Zürich und Basel begann ein Teil der Bürgerschaft, an den Fasttagen Fleisch zu essen, bald darauf begann der Bildersturm da und dort, und entlud sich der Pfaffenhaß, der längst zuvor in der Bürgerschaft lebte und durch die humanistische Literatur genährt worden war. In den reformierten Orten der Schweiz übernimmt dann für den ersten Teil der Reform der Magistrat die Führung und erweitert sein landesherrliches Kirchenregiment, das ja viel älter ist als die Reformation. Er löst die Einsetzung seiner Pfarrer vom Bischof ab und gibt ihnen kraft seiner Vollmacht das Recht freier evangelischer Predigt. Er zwingt — in Basel — der Universität evangelische Dozenten auf und setzt ihrem Senat zum Trotz Disputationen für die evangelische Sache durch, um die Selbständigkeit der Universität im Staat einzuschränken. Er verbietet den Klöstern die Aufnahme neuer Novizen, gibt den Insassen den Austritt frei und übernimmt die Verwaltung des Klosterguts. Soweit kann und will er reformieren mit

Schonung des katholischen Kults, lediglich im Sinn der Stärkung seiner eigenen Hoheit, während er sich freilich gegen die Entfernung der Bilder und die Aufhebung der Messe sträubt, denn diese Reform war nicht politischer Natur und griff tief ins Innerste der religiösen Pietät und Gewöhnung. Ein Fortschritt wird überall nur so möglich, daß die Prädikanten sich der demokratischen Volksinstinkte zu bemächtigen und den Sturz des religiös konservativen Rates durch einen neu gewählten evangelischen Rat durchzusetzen wissen, der dann den definitiven evangelischen Kultus für den ganzen Ort dekretiert und in der gewaltsamen Unterwerfung aller Bürger unter die neue Kirchenordnung zugleich seine eigene politische Hoheit befestigt. Ohne solche Säuberung des Rates hat auch Zwingli, der sonst den Vorteil eines ihm gewogenen Magistrats genoß, die Reformation Zürichs nicht durchsetzen können. Mit Luthers Gedanken und Erlebnissen hat das alles gar nichts zu tun, obschon es nicht an Anknüpfungen fehlte, auf Grund deren Luther selbst als Patron der neuen Freiheitsbewegung erscheinen konnte. Er hat eben doch die Menschengebote in Gegensatz zu den Geboten Gottes gestellt und dadurch den großen Abfall von der Tradition verursacht; er hat das Grundmotiv der kirchlichen Askese, das Trachten nach Verdienst und besonderer Heiligkeit, entwertet und als sündig taxiert und dadurch den „Heiligen" das Recht zur Rückkehr in die Welt gegeben; er hat die Tyrannei der Bischöfe und die Ruchlosigkeit des geistlichen Rechts mit den schärfsten Worten gegeißelt und den Christenmenschen für frei von all dem erklärt, er hat selber die Revolution heraufbeschworen: „kann denn die Sache des Evangeliums getrieben werden ohne Tumult, Aergernis, Aufruhr? Du wirst aus dem Schwert keine Feder machen, noch Frieden aus dem Krieg. Das Wort Gottes ist Schwert, ist Krieg, ist Umsturz,

ist Aergernis und Verderben, ist Gift und, wie Amos sagt, wie ein Bär am Weg und eine Löwin im Wald, so fährt es her über die Kinder Ephraims" [1]). Was Wunder, wenn daraus die Konsequenzen gezogen wurden! Luther selbst war von diesen Konsequenzen himmelweit entfernt, seine viel zitierte und doch so unbekannte Schrift von der „Freiheit eines Christenmenschen" will den Christen gerade zeigen, wie sie, unbeschadet ihrer christlichen Freiheit, aus Liebe zum Bruder im alten Kirchenwesen mit seinen verhaßten Satzungen ausharren können und sollen, ohne daß dies ihrer innern Freiheit im geringsten Abbruch tut, denn die rechte geistliche Freiheit ist etwas völlig anderes als das, was die Frechen und Unruhsüchtigen unter Freiheit verstehen, etwas rein Innerliches und Geistiges, das einer mitten in äußerlicher Sklaverei behalten kann. So ist er selbst als Mönch im Kloster geblieben noch Jahre lang, hat da getreulich seine mönchischen Pflichten verrichtet und seine Mönchskutte getragen, bis sie ihm vom Leibe fiel. Das war Luthers „Freiheit". Dennoch, es war durch ihn selber der entscheidende Stoß gegeben, es war durch ihn selber Rom der offene Krieg erklärt, und deshalb konnten alle schon vorhandenen Freiheitsbestrebungen in Luthers Namen ihre Legitimation finden für ihr durchaus weltliches Tun. Und so kam es zu den großen Emanzipationen Mitte der 20er Jahre, es entstand der weltliche romfreie, vom Bischof losgelöste Staat mit seinen riesigen Säkularisationen und seiner straffen Staatskirchlichkeit, es entstand der rechte Weltklerus, zu den geistlichen Funktionen allein berechtigt, frei von der Konkurrenz der Bettelmönche, durch Heirat und Familie kräftig in die Welt hineingestellt, es entstand das freie, weltfrohe Bürgertum, das von den tausend kirchlichen Einschränkungen be-

1) Luthers Briefwechsel, ed. Enders II 328.

freit war, es entstand an den Universitäten und Gymnasien eine freie weltliche Bildung, durch den Schutz des Landesherrn sicher vor päpstlicher Inquisition, wenn auch noch nicht frei von theologischer Aufsicht. Bloß einem Stand, der Bauernschaft, ist die Teilnahme an dieser Emanzipationsbewegung sehr schlecht bekommen, sie fand sich von den Reformatoren bei ihrer Erhebung ganz im Stich gelassen, und ihr Versuch, sich die Freiheit zu erobern, führte ihre Katastrophe herbei. Allein wer hier etwas anderes erwarten kann, der verkennt die religiöse Eigenart der Reformatoren. Die lasen in ihrem Neuen Testament vom göttlichen Ursprung aller obrigkeitlichen Gewalt und von der Pflicht des Christen, recht zu tun und Unrecht zu leiden, und hatten soeben die christliche Freiheit als ein inneres Gut der Seele verkündet, das bei allem Druck der äußern Lage bestehen kann. Wie hätten sie da auf einmal, einem demokratischen Dogma zu liebe, das Recht der Bauern zu Aufruhr und Gewalttat anerkennen können! Was man an Luther aussetzen muß, das ist die unheimliche Konsequenz, mit der er auf seinen längst vor dem Bauernkrieg ausgesprochenen Prinzipien von der unbedingten Pflicht des Gehorchens und Leidens beharrt, und diesem Prinzip alle Menschlichkeit aufopfert. Indes, es wäre ohne sein „Sendbüchlein wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern" nicht anders gekommen. Für die Praxis entschied die Tatsache, daß die Reformation überall mit Hilfe der Fürsten und Magistrate, und nur mit ihr, sich gegen Papst, Episkopat und Kaiser behaupten konnte. Wo die Reformation sich durchsetzte, da ruht ihr Sieg ganz auf dem Bündnis von Religion und herrschender Regierung, und diesem Bündnis mußten die Bestrebungen der Bauernschaft geopfert werden.

Im übrigen läßt das Verhältnis der einzelnen Refor-

matoren zu der weltlichen Freiheitsbewegung mannigfache innere Differenzen erkennen. Am einfachsten und innigsten war es bei Zwingli, in dem der Humanist und der schweizerische Patriot früher lebendig waren als der religiöse Reformator. Bei ihm fallen darum die religiösen, die wissenschaftlichen und freisinnigen, die patriotischen und politischen Interessen so zusammen, daß es schwer ist, die Motive immer sauber auseinanderzuhalten. Er ganz besonders muß es verstanden haben, Rat und Bürgerschaft von Zürich dadurch für die Reformation zu gewinnen, daß er an ihre freiheitlichen Bestrebungen anknüpfte. Die Reformation war in Zürich wesentlich eine Bewegung des gebildeten Bürgertums, und Zwingli ist der gewandte Volksführer, der das zürcherische Freiheits- und Emanzipationsstreben richtig einschätzte und überlegen zu leiten wußte. So lebt er ja bis heute fort in der Erinnerung seiner Zürcher, und dies Bild ist nicht unrichtig, wenn es auch einseitig ist und die religiöse Tiefe und Innerlichkeit des Mannes ungebührlich zurückstellt. Bei Luther ist das Verhältnis des Religiösen und Weltlichen wesentlich lockerer und freier. Er lebt mit mehr als der Hälfte seiner Seele in der Ueberwelt bei seinem Herrn Christus, und wenn er von da auf die Welt zurückblickt, so ist sie ihm immer das unheimliche Reich Satans und der Dämonen, mit dem ein Christ eigentlich innerlich nichts zu schaffen haben darf. Geistlich und weltlich ist und bleibt für Luther ein Dualismus von zwei Welten; der Staat ist weltlich und darum nicht für die Christen, die Christen hinwieder stehen unter ihrem König Christus und gehen den Staat eigentlich nichts an, bloß die Liebespflicht hält beide äußerlich zusammen. Zur weltlichen Politik hat er sich immer gestellt wie der alte Jesaja, sie ist ihm Menschen- und Teufelswerk und eigentlich implizite Unglaube und eigenes Machen; Gott ist unsere feste Burg, und

Christus streitet für uns viel besser, als Waffen und Heere es je vermöchten. Doch ist auch das nicht der ganze Luther, und das traditionelle Lutherbild mit dem „feisten Doktor Luther" im behaglichen Familienkreis und mit der Freude an Wein und Bier entbehrt auch nicht der Grundlage, obschon gewöhnlich verschwiegen wird, aus welcher religiösen Gemütstiefe Luthers Humor und derbe Lustigkeit hervorquellen; er hat sich mit der Zeit mehr und mehr in die Welt eingelebt, und seine Verheiratung trug sicher viel dazu bei, ihn fester auf dieser Erde wurzeln zu lassen. Ein Weltkind war er doch nicht wie die andern, er gehört einer höheren unsichtbaren Ordnung an. Zu schwerem, erbittertem Kampf führte jedoch der Dualismus des Religiösen und Weltlichen in Calvins Leben. Er war als Pfarrer in die Stadt Genf gekommen, die sich eben reformiert, d. h. emanzipiert hatte. Die Reform war hier nicht mehr und nicht weniger gewesen als die gründliche Befreiung der Genfer vom Bischof und vom Herzog von Savoyen. In diese Stadt kam der Franzose mit den strengsten und höchsten kirchlich-geistlichen Aspirationen, mit dem Ideal eines Klerus, der in voller Freiheit und Selbständigkeit streng und unerbittlich seine Amtspflicht durchführt, und dem Ideal eines Volkes Gottes, das sich dem vom Klerus verkündeten Willen Gottes unterwirft und das weltliche Leben heiligt im Dienst des Christus, welcher der wahre König von Genf sein soll. Aus dem Zusammenstoß dieser zwei Elemente konnte nur ein erbitterter jahrzehntelanger Kampf folgen, aus dem Calvin darum siegreich hervorging, weil es ihm gelang, aus der französisierten Stadt die widerspenstigen Altgenfer hinauszuwerfen. Aber dies Beispiel ist uns hier gerade darum wichtig, weil es uns deutlicher als anderes zeigt: die religiöse Reform und das weltliche Freiheitsstreben sind von Haus aus von einander unab-

hängig und gehen sich innerlich nichts, gar nichts an, sie können sich verbinden und haben sich verbinden müssen, wenn die Reformation sich gegenüber der alten Hierarchie und der mit ihr verbündeten politischen Macht behaupten sollte, aber auch dann sind es zwei Faktoren, zwischen denen kein einfaches und selbstverständliches Verhältnis besteht, sondern vielmehr Reibungen und Konflikte gar nicht ausbleiben können. Wer in der Reformation einen entscheidenden Fortschritt der Menschheit erkennt, der wird dennoch von diesem Bündnis hoch denken müssen, ohne welches es niemals zur Zertrümmerung der universalen katholischen Kirche gekommen wäre. Denn das ist ja, äußerlich besehen, die Tat der Reformation gewesen. Sie hat, darin radikaler und konsequenter als die Renaissance, dem herrschenden katholischen Kirchenwesen nicht nur eine neue, innerlich freie Bildung zur Seite gestellt, die der Kirche die Herzen entzog und dennoch fortfuhr, sie zu respektieren und ästhetisch zu verklären, — sie ist mannhaft aufgestanden und hat erklärt: Nein, deine Macht über unser Gewissen ist dahin, wir versagen dir allen und jeden Respekt, wir sind entschlossen, dir den Gehorsam radikal zu verweigern und dich, soweit unsere Schwerter reichen, auszufegen. Das war vielleicht roher und barbarischer als die Sprache der Renaissance, aber es war ein offener Durchbruch zur Wahrhaftigkeit und schuf eine erquickend klare Situation.

Haben wir mit dem Bisherigen die Entstehung der protestantischen Kultur einigermaßen beleuchtet, so ist damit zugleich erklärt, weshalb diese Kultur einen so außerordentlich komplizierten Charakter trägt und im ganzen ein so unbefriedigendes Gefühl erwecken muß. Es sind wesentlich drei gänzlich verschiedene Komponenten, die sich hier zu einer äußerlichen Einheit verbunden haben: starke

mittelalterliche Voraussetzungen von Autorität und Dogma und einheitlich kirchlicher Zwangskultur, neue Entdeckungen der Reformatoren von tiefster Innerlichkeit und Selbständigkeit und dazu die modernen Faktoren, das Freiheitsstreben des Bürgertums, das Streben der Fürsten und Magistrate nach Machterweiterung und die Renaissancebildung des Humanismus. Unter diesen Umständen mußte es zu einer höchst wunderlichen Verbindung von Altem und Neuem kommen. Im Grund war ja dies schon das Wesen der mittelalterlichen Kultur, die auf der Verschmelzung der Antike, des altkatholischen Christentums und der erst werdenden Gesittung der jungen germanischen Völker beruhte. Sie bildet äußerlich eine Einheit, aber inwendig streiten unaufhörlich Geistliches und Weltliches, Römisches und Germanisches mit einander. Das Wesen der neuen protestantischen Kultur hat man darum mit Recht als Nachblüte des Mittelalters bezeichnet, die nur, im Unterschied vom Mittelalter, Trümmer der Renaissancebildung und emanzipierten Weltlichkeit und dazu die Wirkung der neuen großen religiösen Erlebnisse Luthers in sich trägt und mit sich verarbeitet.

Das Verhängnis besteht vor allem darin, daß die neuen Prinzipien unter der Last der mittelalterlichen Voraussetzungen selten zu freier Entfaltung gelangen und, selbst wo dies geschieht, sich in der eigenen Konsequenz derart verhärten und versteifen, daß das köstliche Gut, das sie bergen, ganz ungenießbar wird. Will man dem Altprotestantismus gerecht werden, so muß man immer beides im Auge behalten, das Neue und das Alte, den Vorsprung der protestantischen Kultur vor der katholischen und ihre Rückständigkeit und Mittel-

alterlichkeit. Indem wir beides an den beiden Hauptgebieten, dem Glauben und der Ethik verfolgen, suchen wir ein gerechtes Urteil über den Wert dieser Kultur zu ermöglichen.

Der Glaube der protestantischen Kirchen ist im ganzen der geistigere, persönlichere und freiere Glaube, er steht auf einer andern Höhenlage als die Fides der Katholiken. Der Katholik ist in seinem Glauben an die Tradition von fünfzehn Jahrhunderten gebunden, und diese Tradition hat den Glauben mit einer Masse superstitiöser Bestandteile niederster Volksreligiösität belastet; der Protestant ist von dem allem frei, er fragt nichts nach Papstsprüchen und Konzilien, ihn geniert keine Gewohnheit und Pietät, er kann alles abweisen, was nicht in seinem Bibelbuch steht oder klar daraus gefolgert werden kann. Der Katholik bekommt als Laie die Bibel überhaupt nicht zu lesen, und als Theologe muß er sie lesen mit kirchlicher Auslegung. Im Protestantismus nimmt jeder Laie seine Bibel zur Hand, und keine Kirche kann, im Prinzip wenigstens, ihm die Auslegung vorschreiben; es kann sich jeder in den Sprachen Begabte selber den echten und unverdorbenen Sinn des Bibelwortes herauslesen. Im Katholizismus begnügt sich die Masse der Gläubigen, zu glauben, d. h. für wahr zu halten, was die Kirche glaubt; die Laien sind die Unmündigen und die Priester ihre allein mündigen Lehrer. Der Protestantismus dagegen verlangt von jedem Gläubigen, gerade auch vom Laien, daß er weiß, was und warum er glaubt, daß er imstande ist, dem Gegner Rechenschaft zu geben über die Gründe seines Glaubens. Denn dieser Glaube soll, wenn er echt ist, persönlicher Glaube, Herzensglaube sein, er ist in seinem Kern die ganz und gar klare, aber auch praktische Ueberzeugung des Einzelnen von dem ihn verurteilenden Gewissen und dem gnädigen Gott, der ihm verzeiht, das Vertrauen zu dem Christus, der uns der verzeihenden Vater-

liebe gewiß macht. Auf die Erweckung dieses Herzensglaubens zielt der ganze Katechismus ab, ihn soll die Predigt stärken und vertiefen, und ihn drückt das schönste Dokument altprotestantischer Frömmigkeit aus, das evangelische Kirchenlied. Man braucht nur den einen Namen aus dem 17. Jahrhundert zu nennen: Paulus Gerhardt, so kann jeder sich deutlich machen, was evangelischer Glaube ist; diesen Liedern war es vergönnt, den Kern der lutherischen Religion in einer so schlichten, so volkstümlichen, so persönlichen und so tiefen Gestalt darzustellen, daß er zu allen Zeiten ein Echo in den Herzen finden wird. Es ist eine Frömmigkeit, die sich auf der Grundlage eines hohen sittlichen Ernstes erhebt, die darum von der tiefen Verschuldung des Menschenherzens zu sagen weiß und sich selber mit absoluter Ehrlichkeit beurteilt, die aber aus diesem ernsten und demütigen Untergrund aufsteigt zu einem kindlichen, frohen, natürlichen Gottesbesitz, zu einer nicht erquälten, sondern selbstverständlich gewordenen Gewißheit des gnädigen Vatergottes, und die sich in der Vaterliebe Gottes sonnt in allen frohen wie schweren Tagen, ja die gerade dem Weltleid gegenüber die tiefsten Töne der Gottinnigkeit und Gottgeborgenheit findet und sich so als eine Kraft bewährt, die für jede Lebenslage ausreicht. Freilich, es geht kein Antrieb zur Weltumgestaltung und Reform, zur Mission und zum energischen Kampf gegen das Böse von dieser Frömmigkeit aus, das liegt ihr ganz fern, sie ist darin groß, daß sie jetzt in dieser schlechten sündigen Welt dennoch Gott als ihren Vater hat und trotz allem und allem in ihm froh sein kann [1]). Und das war überhaupt die Stärke der lutherischen Frömmigkeit, sie hat im Unglück bestanden, oft seufzend und klagend, nicht immer in heroischer Größe, aber sie hat bestanden in der Not des 30jährigen Krie-

1) P. Wernle, P. Gerhardt; Rel.gesch. Volksbuch.

ges, sie hat es bewiesen, daß es keinen Jammer und kein Menschenelend geben kann, das imstande ist, ein Kind Gottes aus der Liebe seines Vaters zu reißen. Den evangelischen Heroismus finden wir häufiger in den Charakterköpfen reformierter Frömmigkeit, stolze und unabhängige Männer und Frauen, die durch ihre Gottesfurcht über die Furcht vor Menschen und Welt hinausgehoben und durch ein unbedingtes Gefühl der Verantwortlichkeit vor Gott gegen Bestechung und Schmeichelei gefeit sind, die sich beständig von Gott berufen und geleitet wissen als die Erwählten und Begnadigten ohne alle Selbstüberhebung, ja mit dem Gefühl, arme Sünder zu sein, die nur aus der Gnade leben. Ich denke an Gestalten wie Zwingli[1]) und Calvin[2]), Aggrippa d'Aubigné[3]) und Cromwell[4]). Das sind dann die Männer, die in Gottes Namen die böse Welt resolut anfassen, den Kampf und Krieg nicht scheuen, ja hervorrufen, mit Heldenmut in die Schlacht ziehen und auch die feindliche Kugel empfangen aus Gottes Hand. Sie wurzeln in dem ganz gleichen Gnadenglauben, wie Luther und seine Kirche, aber die Gnade spendet ihnen nicht nur Trost, sondern Kraft und Antrieb zum Handeln und gibt ihnen die felsenfeste Unterlage, auf der sie es mit der ganzen Welt aufnehmen können. Wenn man also fragt, was ist im 16. und 17. Jahrhundert von der Reformation geblieben? so geben wir zur Antwort: ein großes Heldengeschlecht, das für seinen Gott in den Tod gehen und im schwersten Leid Lieder des Gottvertrauens und der Geduld singen konnte. Was darin für ein neuer

1) Zwingli, Der Hirt, ed. Egli-Finsler III.
2) Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Deutsch von R. Schwarz.
3) Agrippa d'Aubigné, Selbstbiographie, deutsch von O. Fischer, in der Sammlung: Erlebnis und Bekenntnis.
4) Oliver Cromwell, Briefe u. Reden, deutsch von Marg. Stähelin.

moralischer Wert enthalten ist, kann jeder sich selber sagen.

Allein gerade bei diesem herrlichen reformatorischen Glauben setzt nun die Entartung des Protestantismus ein. Der persönliche Herzensglaube ist doch zugleich auch sehr äußerlicher Autoritätsglaube, Glaube an die Wahrheit des Bibelbuchs, womöglich in der Uebersetzung Martin Luthers. Luther hatte freilich immer wieder eingeschärft: die Bibel ist uns kein Gesetzbuch, kein neuer Moses, sondern Evangelium, Botschaft vom gnädigen Gott, die sich an das bekümmerte Gewissen wendet. Allein sie war dennoch zugleich auch Gesetzbuch, für Luther wie erst recht für die Reformierten, und dies Gesetz verlangte unbedingten Gehorsam in allen seinen Teilen, auch in den Partien, die nicht zum Gewissen reden und von keinem frommen Herzen erlebt werden können, auf die man daher auch nicht vertrauen, die nur einer dem andern äußerlich nachreden kann. Durch diesen Biblizismus geriet der Protestantismus in eine peinlichere Lage als der Katholizismus, der auch Autoritätsreligion ist, aber nicht auf dem tausend Jahre alten Buch ruhen will, sondern auf der fortlaufenden Leitung des Geistes in der Kirche. Indem der Protestantismus die Tradition abbricht und sich ausschließlich zum alten heiligen Buch bekennt, schafft er eine sehr künstliche Situation; er bindet den gegenwärtigen Gott an Urkunden der Vergangenheit, die ja freilich das Evangelium Jesu in sich bergen als eine religionsschöpferische Kraft, wie sie die ganze Weltliteratur nicht kennt, in denen aber dieses Evangelium aufs engste verbunden ist mit ganz andersartigen und zum Teil sehr minderwertigen Elementen antiker Religion und Theologie, welche nun durch ihre Aufnahme in die Bibel auf die normative Höhe des Evangeliums erhoben sind, während spätere, aus dem christlichen Geist stammende und dem Evan-

gelium vielleicht weit kongenialere religiöse Dokumente als bloß menschlich und unmaßgeblich entwertet werden, und der Glaube an Neuerschließungen der göttlichen Wahrheit geradezu geächtet wird. Und nun erwies sich auch der Vorsprung der protestantischen Laien und des freien protestantischen Bibellesens als illusorisch; es steht in Wirklichkeit durchaus nicht so, daß jeder Protestant aus der Bibel herauslesen darf, was er findet, sonst löste sich ja alle Autorität in Willkür und Subjektivismus auf; über den Sinn der Bibel müssen doch die Kirchen durch ihre studierten Theologen entscheiden, diesen Sinn fassen sie zusammen in Bekenntnissen, die dann für jedermann gültig sind, und nur wer sich zu diesen Bekenntnissen bekennt, darf als rechtgläubiger Christ gelten. Damit kehrt aber sofort die Analogie zum katholischen Traditionalismus wieder, nur daß der Inhalt der Tradition ein anderer wird. Es gilt hier wie drüben der scharfe Gegensatz von Orthodoxie und Häresie, dort in der Zustimmung zu den katholischen, hier zu den protestantischen Bekenntnissen. Den Laien drückt das weniger, wenn er auch von Kind an die Katechismuswahrheiten in einer streng bekenntnismäßigen Form lernen muß, aber alle Lehrer werden davon betroffen, nicht nur die Theologen, es darf keiner in irgend welchem Fach lehren, der nicht die Bekenntnisschriften unterschreibt. Wir empfinden das heute als katholisch, es war aber gut protestantisch und folgte aus der ungeheuern Wertung des Glaubens in dieser Religion. Denn wenn der Glaube rechtfertigt und selig macht, dann muß es auch der rechte Glaube an das recht verstandene Wort Gottes sein. Ja darin geht der Protestantismus sogar weit über den Katholizismus hinaus: der Eifer für die Orthodoxie, der Dogmatismus und Orthodoxismus, wie man es nennt, erreicht erst in den protestantischen Kirchen

seinen Höhepunkt, weil hier die ganze Hochschätzung, die der Heilsglaube empfängt, nun der diesen Heilsglauben umrahmenden Lehre mit allen dazu gehörigen Voraussetzungen und Folgerungen zu gut kommt. Erst die protestantische Kirche ist vor allem Lehrkirche und Kirche der Orthodoxie, die katholische Kirche ist vielmehr hierarchische Sakramentsanstalt, die praktischen Gehorsam verlangt als Bedingung für ihre Gnaden. Man ist ein guter Katholik, wenn man in der Praxis den Papst und die Priesterschaft respektiert, man ist ein guter Protestant, wenn man stramm orthodox denkt. Es ist klar, daß das keine Verbesserung in irgend einem Sinn heißen kann. Schließlich wird aber auch der Inhalt des Glaubens von dieser furchtbaren intellektualistischen Lehrumklammerung getrübt und geschädigt, es geht der Sinn für Haupt- und Nebensachen verloren, noch zu schweigen von dem viel größeren Verlust an Liebe und Menschlichkeit. Ein Paul Gerhardt, der doch weiß, worauf es im Leben ankommt, ist imstande, den Reformierten den Christennamen zu bestreiten, warum? weil sie nicht glauben, daß wir beim Abendmahl Christi Leib und Blut mit dem Mund essen, und zwar die Ungläubigen sowohl als die Gläubigen. Freilich, da hat er ja an Luther in Marburg den besten Patron. Nach zwei Seiten können wir die Trübung des Glaubens verfolgen. Im Gegensatz gegen alle alten und neuen Ketzereien der Christenheit betont der Protestant, so stark er kann, das alte Dogma, das er mit den Katholiken gemein hat, und läßt keine Kritik und keine neue Prüfung daran herankommen. Der helle Zentralgedanke von dem gnädigen Gott in Jesus Christus darf nur in der alten steifen Form der Dreieinigkeitslehre, der sog. Zweinaturenlehre und der Satisfaktionslehre vorgetragen werden; wer daran rüttelt, der glaubt nicht an Christus und die Gnade.

Dadurch wird jede Möglichkeit, zu Jesus selbst und seiner einfacheren Verkündigung zurückzudringen, abgeschnitten, und wird der Kern des Christentums in unauflösliche Verbindung mit antiker Volksmetaphysik und Mythologie gebracht, die früher oder später doch fallen muß. *Die neuen großen protestantischen Gedanken dagegen erhalten in der lehrhaften Form eine Gestalt, die sie aufs tiefste verunstaltet und den Widerspruch von Vernunft und Gewissen gegen sie geradezu herausfordern muß.* Mit der orthodoxen Erbsündenlehre, die von Adams Sündenfall eine totale Verderbnis unserer Natur und Verdammnis zur Hölle für das ganze Menschengeschlecht und jeden Einzelnen herleitet, mit der orthodoxen Rechtfertigungslehre, welche die ewige Seligkeit an die äußerliche Zurechnung des Verdienstes Christi knüpft, die im gläubigen Sünder selbst innerlich nichts ändert, mit der reformierten Prädestinationslehre, wonach Gott von Ewigkeit her vorausbestimmt hat, wer im Lauf der Geschichte erwählt, wer dem ewigen Verderben überlassen werden soll, sodaß der ganze Geschichtsverlauf bloß Ausführung dieser ewigen doppelten Prädestination wird, kann ein schlichter, sittlich gesund denkender Mensch einfach nichts anfangen, und doch soll das nun das große Erbe der Reformatoren sein! Es ist ein Jammer, wie hier die großen tiefen Erfahrungen Luthers in karikierter, häßlicher Form vorgetragen werden, und man versteht es, daß die Aufklärung mit diesem ganzen orthodoxen Dogma fertig geworden ist, sozusagen ohne Kampf. Und das schlimmste ist, das alles ist nun *Muß glaube, Zwangsglaube*, ein Hohn auf die reformatorische Erkenntnis von Gottes freier, innerlich wirkender Gnade. Staat und Kirche sorgen im Bund miteinander dafür, daß jeder Untertan von Kind auf diesen Glauben lernt bei schwerer Prügelstrafe, und

daß er als Erwachsener nicht dagegen remonstriert bei Strafe der Landesausweisung, und an diesen so erzwungenen Glauben soll die ewige Seligkeit geknüpft sein. Man wird dem modernen Haß gegen den Glauben gerechter, wenn man sich an die Praxis des orthodoxen Systems erinnert. Und es liegt ja hier der Widerspruch mit dem neuen protestantischen Prinzip ganz klar zutage. Wir sagten, die Reformatoren sind von ihrem tiefen Gotteserlebnis ausgegangen; ein Erlebnis aber kann man nicht vorschreiben und befehlen, und man muß gewärtigen, daß ein anderer ein anderes Erlebnis macht. Trotzdem ist die ganze kirchliche Praxis der altprotestantischen Kirchen so eingerichtet, daß jeder Christ dasselbe Erlebnis machen, denselben Glauben haben soll; hat er ihn nicht, so muß er zum Land hinaus. Das ist aber die Folge des vom Katholizismus übernommenen kirchlichen Universalismus und die Folge des Zusammenfallens von Staat und Kirche, Christ und Bürger. Die Erkenntnis der Innerlichkeit und Freiwilligkeit des Glaubenserlebnisses bricht sich an der alten Gewöhnung, daß wir ja alle getaufte Christen sind, und darum von allen christlicher Glaube verlangt werden soll. Es ist eine reine Fortsetzung des Mittelalters, nur mit dem Unterschied, daß im allgemeinen die Protestanten die Andersgläubigen nicht verbrennen, sondern zum Land hinausschicken, was für diese ganz erfreulich ist, aber am Prinzip nichts ändert. So wenig die Zeit des protestantischen Autoritätsglaubens Raum hat für freie Wissenschaft, so wenig hat die Zeit des exklusiven Staatskirchentums Raum für Glaubens- und Gewissensfreiheit. Es bleibt in beiden Beziehungen beim Alten.

Nicht anders verhalten sich Licht und Schatten auf dem Gebiet der protestantischen Ethik. Die Großtat der Reformation war der Bruch mit der Möncherei

und außerweltlichen Askese und die entschlossene Richtung des Handelns auf die Welt gewesen. Fast seit Beginn der christlichen Religion hatten alle durch das religiöse Erlebnis entfachten sittlichen Kräfte die Richtung abseits des Alltagslebens auf das Außerordentliche und Uebernatürliche genommen. Zuerst war das Martyrium die Probe christlicher Kraft gewesen und neben ihm die Hingabe an die kirchliche Gemeinschaft in Mission und Gemeindedienst; als dann die Zeit der Märtyrer vorbei war, da suchte sich der religiöse Enthusiasmus neue Wege in der Askese, er ließ die Welt hinter sich, um sich ganz Gott zu opfern. Mit der Reformation kommt hier die entscheidende Wendung. Sie erklärt alle Lohn und Verdienst suchenden Extrawerke asketischen oder kirchlichen Inhalts direkt für sündig, sie macht ernst damit, daß wir Gott nichts geben, sondern nur von ihm empfangen können, und daß alles Opfern und Leisten sich auf die Brüder in der Welt zu richten hat. In der christlichen Brudergemeinde, sagt Luther, sind die unendlichen Aufgaben des Dienens und Helfens gegeben, mit denen wir nie fertig werden, da jeder dem andern ein Christus werden soll und ihm erweisen soll, was ihm selber sein Gott getan hat. Es gibt kein wundervolleres Programm christlicher Ethik, als es in diesen einfachen Leitsätzen enthalten ist. Man kann sagen, nach anderthalb Jahrtausenden findet das Christentum endlich die Stätte des wahren Erweises seiner Kraft. Der Gewinn ist auch den protestantischen Kulturen nicht verloren gegangen. Sie sind mit der Möncherei, mit der Heiligkeit außerhalb des Weltlebens, gründlich fertig; die irdischen Aufgaben des Alltagslebens gehen hier in ihrer unvergleichlichen Wichtigkeit auf, es wird trivialer Grundsatz,

daß der Christ im Leben, nicht neben dem Leben seinen Mann zu stellen hat, und daß der wahre Gottesdienst am Werktag sich erfüllen muß. Vor allem das Familienleben bekommt den ersten Gewinn davon, es wird die erste Stätte, wo Gott gelobt und Gott gehorcht werden soll; die Eltern wissen sich den Kindern gegenüber als Priester, die sie zu Gott zu leiten haben, und in der Gesundheit und Reinheit der Familie wird die eine Hauptprobe des Christenstandes erblickt. Nächstdem bekommt der Berufsgedanke einen neuen religiösen Inhalt; der Beruf jedes Standes und jedes Einzelnen erscheint als die Stätte, wo die göttlichen Gaben in Aufgaben zu verwandeln sind, und wo jeder dem Nächsten den Liebesdienst erweist in strenger Gewissenhaftigkeit und Pflichttreue. Knecht und Magd dürfen ihren Dienst als göttlichen Beruf ansehen und ihr Bestes, das sie Gott schuldig sind, hineinlegen, man kann es allerorts mit Händen greifen, wie ein neuer Fleiß, eine neue Sauberkeit, Anständigkeit, Redlichkeit, eine neue Ordnungsliebe in den bürgerlichen Beruf gebracht wird. Dabei ist dem Handeln aller Glanz der Verdienstlichkeit entzogen, Pflicht ist schlechterdings Pflicht, es ist kein Himmel damit zu verdienen, aber es ist ganz einfach der Wille Gottes auf Erden zu vollbringen, wie es Kindern Gottes sich gebührt. Das ist vielleicht das Größte an der protestantischen Ethik, daß sie mit aller selbstischen Lohnsucht gründlich gebrochen hat und sich auf den Boden des schlichten Pflichtgehorsams gestellt hat, dem dann später Kant die philosophische Begründung gab. Im einzelnen mag die Ausführung kleinlich, philisterhaft, beschränkt erscheinen, es ist trotz allem eine gesunde Luft, in der wir atmen, ja es ist hier die Grundlage, auf der alle echte Gesittung erblühen muß, gefunden ein für allemal. Sobald man sich an diese großen Grundgedanken hält und an die einfache

innerliche Verbindung des Glaubens mit dem Leben durch den Gedanken des Gehorsams, ohne Lohn, von innen heraus, muß man staunen über die Selbstverständlichkeit, mit der sich das hier in einer großen Kultur einbürgert.

Freilich, mit der Freiwilligkeit und Innerlichkeit ist es nicht so herrlich bestellt, und dem großartigen Programm entspricht die Ausführung nirgends. In der Theorie ist die evangelische Ethik autonom und fließt ganz aus der innern Freiheit eines mit Gott verbundenen Herzens heraus, in Wirklichkeit aber wird dem christlichen Volk überall von seinen Pfarrern das Gesetz des Dekalogs aufgedrängt bei Androhung der ewigen und zeitlichen Strafe für die Uebeltäter, und die weltliche Polizei sorgt nach Kräften durch ihre grausame Justiz für die Abschreckung der Bösewichter und den rechten Untertanengehorsam. Es macht nicht viel aus, daß das Luthertum von Luther her das Ideal christlicher Freiheit unvergessen im Sinne behielt, während der Calvinismus auch in der Theorie die Christen strenger unter das göttliche Gesetz stellte und mit der innern Freiheit weniger anzufangen wußte; praktisch ist in beiden Konfessionen die Erziehung der Kinder wie der Erwachsenen durchweg gesetzlich orientiert. Es war von hier aus zu Kants Autonomie immer noch ein weiter Weg. Aber auch inhaltlich verkümmert das Programm der christlichen Ethik, es kommt nirgends, wie man eigentlich erwarten sollte, zu einer großartigen Auswirkung der religiösen Kräfte nach der Welt und der Gemeinschaft hin, die Reformation des Lebens bleibt hinter der Reformation des Glaubens und des Kultus weit zurück, ja man muß leider sagen, daß der Wegfall der Askese und Verdienstlichkeit der guten Werke den sittlichen Eifer vielfach ge-

lähmt hat, daß der Heroismus der Hingabe für Gott und die Brüder einer ausgesprochenen Weltlichkeit, Gemütlichkeit und Selbstzufriedenheit Platz macht, gegen welche dann im Protestantismus selbst die pietistische Reaktion sich erhob. Es sieht zuweilen so aus, als sei das Heilige nun überhaupt aus der protestantischen Welt verschwunden, als seien die freiwilligen Kräfte der Liebe und Hingebung im Protestantismus nicht zu finden, zu einer Zeit, da der Katholizismus an Heidenmission und caritativer Betätigung in den christlichen Ländern das Allergrößte leistete, der Protestantismus aber weder vom einen noch vom andern etwas wußte. Auch fehlt es im Protestantismus am Protest gegen die offenkundigsten Gräuel und Unmenschlichkeiten, gegen die Hexenprozesse und die ganze Abscheulichkeit der Gefängnisse und des Strafrechts zu einer Zeit, wo Jesuiten, freilich anonym, die Scheußlichkeit der Hexenprozesse anzugreifen wagten. Es bleibt auch auf protestantischem Boden das Bestehende konserviert, wohl gar religiös sanktioniert, und davon, daß mit dem Gottesbesitz auch eine sittliche Kraft in die Welt tritt, ist außerordentlich wenig zu spüren, sobald man von der Privatmoral zur öffentlichen Moral sich wendet. Die Gründe sind mannigfaltig gewesen und liegen auf der Hand. Einmal diente die jenseitige Zielbestimmung des Christenlebens immer noch zu einer starken Entwertung der diesseitigen Gegenwart; vor der Sorge für die jenseitige Seligkeit trat der Gedanke an Verbesserung und Vermenschlichung des Diesseits stark zurück, vor allem im Luthertum nimmt die Frömmigkeit leicht den Charakter eines frommen Egoismus an, der die böse Welt sich selbst überläßt, wenn nur die eigene Seele in den Himmel kommt. Sodann wirkt auch der Vorsehungsglaube und Berufsgedanke fast nur

konservierend auf das Verhältnis zur bestehenden Welt. Wenn Gott sie so geschaffen hat und erhält, so wird auch in ihr zu leben sein, trotz allen Unvollkommenheiten; Protest gegen die Ordnungen dieser Welt würde wie Ungehorsam gegen Gott erscheinen. Auch dieses Motiv hat besonders im Luthertum gewirkt und wirkt dort noch bis heute nach, und beides, die Jenseitsstimmung wie der konservative Vorsehungsglaube, führt praktisch zur gleichen Weltindifferenz, es gibt von beiden aus keine Aufgaben der Vorwärtsbewegung des Bestehenden und der Reform. Das ist im Calvinismus, da wo er sich selbst treu bleibt, anders gewesen. Während das Luthertum die Welt gehen läßt, wie sie geht, lebt und kämpft der Calvinismus für die Idee des heiligen Gottesvolks, der Theokratie in dieser Welt, und gibt auch dem weltlichen Leben die Bestimmung, zur Ehre Gottes und zum Besten seines Volkes zu dienen; er betrachtet es als christliche Aufgabe, das Gottesreich, soweit es Menschen vermögen, und unbeschadet des provisorischen Charakters alles Irdischen, auf Erden aufzurichten und die Welt in den Dienst des Heiligen zu stellen. Man spricht nicht mit Unrecht von einem christlichen Sozialismus in den Köpfen der Führer des Calvinismus [1]), er ist nicht kommunistisch oder auch nur demokratisch gedacht, aber er bedeutet die Unterordnung der ganzen christlichen Gesellschaft unter die Ordnungen des Gottesvolks im privaten und öffentlichen Leben, die Kontrolle der Gemeinschaft über den Einzelnen und den Dienst des Einzelnen für die Gemeinschaft. Allein zu einer rechten

1) Troeltsch, Kultur d. Gegenwart ² 578; als Beispiel die Genfer Theokratie unter Bezas Führung bei Choisy, L'Etat chrétien à Genève au temps de Th. de Bèze.

Entfaltung der sittlichen Kräfte des Christentums will es auch hier nicht kommen, weil das christliche Ideal zu sehr negative und äußerlich gesetzliche Züge trägt, und weil der geistliche Stand, der seine Durchführung sich zur Pflicht macht, in sehr hierarchisch-weltliche Konflikte mit der Obrigkeit geführt wird. Dieser Calvinismus kann einschränken und verbieten, was ihm weltlich und unevangelisch erscheint, Theater, Tanz, Spiel, öffentliche Vergnügen, aber dadurch erzeugt und entbindet er keine christlichen Liebeskräfte und ändert an den Gräueln des Bestehenden nichts, er ist z. B. nicht imstande, dem wachsenden Mammonismus seiner Anhänger zu wehren. Und die Gottesherrschaft, die sich empirisch vielfach als Pfarrer-Herrschaft oder Herrschaft des Konsistoriums darstellt, erinnert zu sehr an mittelalterliche Vorbilder, als daß man in ihr einen dem Protestantismus entsprechenden Fortschritt erkennen könnte. Außerdem kommt es dann doch zu beständigen Konflikten und Kompromissen zwischen Ideal und Wirklichkeit, die weltliche Politik und der weltliche Erwerbsgeist will sich von den Gottesreichsidealen nicht umklammern lassen, der Adel entzieht sich der Kirchenzucht und überläßt ihr die kleinen Leute, kurz, es sieht in Wirklichkeit in den calvinischen Ländern sehr wenig gottesreichsmäßig aus. Und der Unterschied vom Luthertum ist immer nur ein gradueller, es gilt im Grund auch hier die Jenseitigkeit des Lebensziels, der göttliche Ursprung der gegebenen Ordnungen und dadurch der konservative Grundzug, der überhaupt diese Zeit charakterisiert. Zu einer Weltumgestaltung aus dem Geist des reformatorischen Christentums kommt es nicht. Das bedeutet aber ebenfalls wieder eine Fortsetzung des mittelalterlichen Verhältnisses des Christentums zur Welt. Die mittelalterliche Kultur beruhte auf dem Grundsatz der Konservierung

der bestehenden Macht- und Klassenverhältnisse mit Beschneidung des direkt als unsittlich Empfundenen daran, und diese Konservierung war religiös begründet durch die jenseitige Zielbestimmung und den Vorsehungsglauben, bloß hatte der Katholizismus über diesem Natürlichen, über der Welt, im Mönchstum das Reich des Vollkommenen und Heiligen aufgepflanzt, wodurch er bei der Konservierung des Bestehenden ein um so besseres Gewissen hatte. Im Protestantismus wird das höhere Stockwerk der Mönchsheiligkeit beseitigt und gleichwohl die Welt, so wie sie ist, als Vorstufe für das Jenseits und als Ordnung Gottes hingenommen. *Nachblüte des Mittelalters*, müssen wir auch hier sagen. Indem der Grundgedanke einer einheitlich christlichen Kultur auch in den protestantischen Ländern aufrecht gehalten wird, muß wohl oder übel die bestehende Welt als christlich in Kauf genommen werden, solange sie die rechte Lehre konserviert und ein bestimmtes Maß von Kirchlichkeit aufbringt. An kräftiger derber Sittenpredigt und Bußpredigt hat es natürlich nie gefehlt, aber kaum ein Sittenprediger lebt des Glaubens, daß es im Ernst einmal anders werden könnte.

Diese Nachblüte des Mittelalters war ermöglicht und erleichtert durch einen erstaunlichen *Stillstand der weltlichen Kultur selbst*. Das 17. Jahrhundert zeigt freilich dem schärfer Blickenden die Anfänge aller der großen Entdeckungen und Befreiungen, die dann im 18. Jahrhundert zum Durchbruch gekommen sind, aber es zeigt diese Anfänge beschränkt auf die Köpfe einzelner heller Geister und ohne jede direkte und umfassende Einwirkung auf das wissenschaftliche oder staatliche Leben der Zeit. An den Universitäten konserviert sich in allen Fakultäten die lateinische Wissenschaft des Humanismus, die ein fertiges Wissen überliefert; nirgends gehen Erschütterungen des Denkens von ihnen aus. Im

politischen Leben bewegt sich, von England abgesehen, die ganze Richtung auf Verschärfung des Absolutismus in einem einheitlich zentralisierten Beamtenstaat; die demokratischen und naturrechtlichen Ideen sind noch durchaus ungefährlich. Aehnlicher Stillstand im Wirtschaftsleben der protestantischen Völker, wenn wir von England und Holland absehen; das Charakteristikum der neueren Zeit, der Großkapitalismus und sein Korrelat, das Massenproletariat, sind noch unbekannte Dinge. Jener kräftige Freiheitsdrang der Städte und des Bürgertums, dem wir im Reformationszeitalter begegnen, findet keine Fortsetzung, mit Ausnahme wieder von England und Holland, den Ländern der fortgeschrittensten westeuropäischen Kultur. Die geistige Gesamtstruktur bleibt fast zwei Jahrhunderte dieselbe, kein Wunder, daß damit auch für die religiösen und kirchlichen Bewegungen eine Ruhezeit eingetreten war.

Die größten Wandlungen der neuern Geschichte gingen nicht von der Reformation und überhaupt nicht vom alten Christentum aus. Sie gingen aus von einem neuen wissenschaftlichen Geist, dem naturwissenschaftlichen Empirismus und philosophischen Rationalismus, die zusammen, sich gegenseitig ergänzend, eine neue geistige Kultur begründeten mit der Grundidee des geschlossenen kausalen Weltsystems und mit der unermeßlichen Kraftsteigerung, die der Menschheit aus der Kenntnis dieser Kausalgesetze zukommt; sie gingen zweitens hervor aus der Umwälzung der Wirtschaftsweise, der Entfaltung des Welthandels, der neuen Technik und Industrie und dem Eroberungszug des neuzeitlichen Kapitalismus, wodurch der dritte Stand zu seinem Kraftbewußtsein gelangte; sie gingen drittens hervor eben aus der politischen

Erhebung des dritten Standes und dem Einzug des Demokratismus in die moderne Welt, der sich dann immer weiter ausbreitet und heute dem vierten Stand das geben soll, was er in einer frühern Zeit dem dritten Stand geben mußte, den vollen Anteil an der Weltherrschaft und am Weltgenuß. An keiner dieser neuen Hervorbringungen hat die Reformation einen Anteil, auch nicht am Demokratismus, mit dem sie sich verbindet, den sie religiös motivieren konnte, den sie aber aus sich selbst niemals erzeugt hätte. Aber auch der Anteil der Renaissancebewegung an diesen entscheidenden Wandlungen ist gering: sie hat freilich das neue Weltsystem entdeckt, in Kopernikus, aber diese Entdeckung nicht selbst fruchtbar machen können; sie hat freilich die neuen Weltteile und Seewege aufgefunden, aber ihre ganze Bildung stammt gerade aus der alten Welt; dem Demokratismus und der Massenbewegung hat sie durch ihren ästhetischen Aristokratismus den Weg eher versperrt. Wenn wir jeder Zeit geben, was ihr gehört, müssen wir die neue Zeit von einem späteren Datum an einleiten als sowohl Renaissance als Reformation.

Aber die Nachwirkung der beiden Bewegungen in der neuern Zeit ist unermeßlich. Von der Renaissance grüßen uns in unsre Zeit hinüber das moderne Persönlichkeitsideal, der Humanismus mit der Altertumsbegeisterung und der Zauber der Renaissancekunst; sie haben alle ihre fortlaufende Geschichte bis in die Gegenwart, sie sind Faktoren, an denen immer wieder die späteren neuzeitlichen Kräfte Widerstand finden. Von der Reformation her aber grüßen uns das freudige, heroische Gottvertrauen Luthers und der herbe, strenge Pflichtgedanke als größte Kraft einer moralisch orientierten Kultur.

Und wenn es wahr ist, daß mit der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung der Menschheit ihre moralische Entwicklung nicht Schritt gehalten hat, wenn es wahr ist, daß unsere heutige Kultur vor Verwicklungen steht, aus denen sie nur durch entsetzliche Katastrophen, Bürgerkriege und Völkerkriege, ja durch einen unerbittlichen Kampf der Menschlichkeit mit der unter ihr schlummernden Bestie herauskommen kann, dann, glaube ich, erhellt die ganz besondere Bedeutung gerade der Kräfte, welche die Reformation uns neu geschenkt hat. Denn wenn es Tatsache ist, daß ganze Teile der Menschheit ohne Kunst und Altertumswissenschaft leben können und müssen, und daß wir, ob wir nun noch so gewaltig für das Persönlichkeitsideal schwärmen mögen, deshalb noch lang keine selbständigen, freien und starken Personen sind, — es gibt eines, ohne das die Menschheit und der Einzelne nicht leben, seine Menschlichkeit nicht wirklich behalten kann, das ist, wenn wirs modern ausdrücken wollen, der Glaube, daß hinter all dem Chaotischen, Rätselvollen und Grauenhaften dieser Welt, das uns Gott verbirgt, dennoch ein Sinn, eine höhere Vernunft waltet, die auch unser Leben planvoll und treulich leitet und, damit eng verbunden, das Gefühl der Verpflichtung zum Dienst an der Gemeinschaft, in die ein jeder gestellt ist, oder in der Sprache der Reformatoren: das Vertrauen zu dem gnädigen Vatergott und die Bruderliebe, und das ist das Erbe der Reformation für unsere Zeit.

Paul Wernle:

Einführung in das theologische Studium. Zweite, verbesserte Auflage. Groß 8. 1911. M. 7.—, gebunden M. 8.60.

Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert. 8. 1904. M. 1.—.

Johannes Calvin. Akademischer Vortrag. 8. 1909. M. —.80.

Calvin und Basel bis zum Tode des Myconius 1535—1552. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. 4. 1909. M. 5.—.

Paulus Gerhardt. 1.—10. Tausend. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. IV. Reihe. 2. Heft.) Klein 8. 1907. M. —.50. Gebunden M. —.80. Feine Ausgabe in Geschenkband M. 1.50.

Die Quellen des Lebens Jesu. Zweite Auflage. 11.—20. Tausend. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. I. Reihe. 1. Heft.) Klein 8. 1906. M. —.50. Gebunden M. —.80.

Die synoptische Frage. 8. 1899. Ermässigter Preis M. 2.25. Gebunden M. 3.25.

Paulus als Heidenmissionar. Ein Vortrag. Zweite durchgesehene Auflage. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte. Nr. 14.) 8. 1909. M. —.75.

Der Christ und die Sünde bei Paulus. 8. 1897. M. 2.50.

Die Anfänge unserer Religion. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 8. 1904. M. 7.—. Gebunden M. 8.—.

Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus. 8. 1903. M. 1.20.

Calvin. Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Uebersetzung von **R. Schwarz.** Mit einem Geleitwort von **P. Wernle.** Zwei Bände. Lex. 8. 1909. M. 20.—, gebunden M. 24.—. Erster Band: Die Briefe bis zum Jahre 1553. Zweiter Band: Die Briefe bis zum Jahre 1564. Die Bände werden nicht einzeln abgegeben.

George Fox.

Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers.

In Auswahl übersetzt von

Marg. Stähelin.

Mit einer Einführung von

Professor D. **Paul Wernle.**

8. 1908. M. 5.—. Gebunden M. 6.40.

„Aber nicht nur für den biblischen Ausleger, für jeden Religionsforscher muß diese Quäkerselbstbiographie von höchster Anziehungskraft sein. Die noch junge Wissenschaft der Religionspsychologie findet hier eines ihrer allerinstruktivsten Dokumente. Was unsere heutige Religionsforschung vor den früheren Zeiten voraus hat, da ist ja eben die Wendung zu den ursprünglichen religiösen Erlebnissen, während die frühere Forschung allzulange sich bei der nachträglichen Verarbeitung dieser Erlebnisse in Dogmen und Systemen aufgehalten hatte. Wir Theologen erkennen heute, daß es für uns nichts Wichtigeres gibt, als auf die Personen in der Geschichte zu lauschen, die Gott gehört und gesehen haben, in denen also, wie der technische Ausdruck heißt, Religion aus erster Hand uns vorliegt."

Aus der Einführung von Paul Wernle.

Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN. 21, 1908

Date Due

PRINTED IN U. S. A.

BW1822 .W49
Renaissance und reformation;
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00016 3578